Política y Derecho

EL AUTOR de este libro se ha dedicado —entre otros temas afines— al estudio y análisis del pensamiento e influencia de Thomas Hobbes en la política contemporánea, considerándolo el creador de la primera teoría del Estado moderno. El reconocimiento y la fama de Hobbes han crecido durante las últimas décadas, y sus teorías sobre el materialismo en filosofía, el utilitarismo en moral y el despotismo en política permanecen vigentes. En Italia, el pensamiento del filósofo ha sido objeto de numerosos estudios que se han realizado y actualizado cuidadosamente.

Norberto Bobbio aporta con esta obra una versión diferente y analítica, que contiene desde sus primeros escritos —de 1948— hasta los más recientes, incluyendo un apéndice de textos breves y otros tres ensayos, referentes al iusnaturalismo, las sociedades parciales y la ley natural y civil en la filosofía de Hobbes.

De Norberto Bobbio, el Fondo de Cultura Económica ha publicado varias obras, entre ellas: *El futuro de la democracia*, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política* y *Liberalismo y democracia*.

En la portada: *La mesa*, Juan Gris. Museo de Filadelfia.



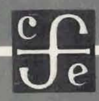


Política y Derecho



Norberto Bobbio





Traducción de
Manuel Escrivá de Romaní

NORBERTO BOBBIO

THOMAS HOBBES

GUSTAVO E. MEDINA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en italiano, 1989
Primera edición en español (Plaza & Janés), 1991
Segunda edición en español (FCE), 1992

Título original:
Thomas Hobbes

ISBN 88-06-11600-2

ISBN 84-01-80070-6

ISBN 968-16-3754-2

Impreso en México

PREÁMBULO

Cuando Luigi Firpo pensó la colección de los Clásicos Políticos para la Utet, me propuso que me dedicase a Hobbes. Dado que el *Leviatán** ya se había traducido, decidí ocuparme de una traducción parcial.[1] En los dos años que siguieron a la liberación había impartido en la Universidad de Padua dos cursos sobre la historia del derecho natural en la edad moderna, en los que la filosofía de Hobbes constituía un capítulo.[2] Mi primer escrito hobbesiano había sido la recensión del libro de Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, aparecida en la *Rivista di Filosofia* en 1939. La lectura de este libro, que subraya especialmente la visión mecanicista del Estado en Hobbes, me sugirió la contraposición entre el Estado-máquina y el Estado-persona, que fue el tema de mi introducción al curso académico en la Universidad de Padua en 1946, bajo el título de *La persona e lo stato*.[3]

La traducción del *De cive*, confiada a la doctora Clelia Guglielminetti, y revisada por mí, salió con una introducción mía, que ahora constituye el tercer capítulo de este libro, en 1948. En 1959 salió una segunda edición seguida por la primera traducción italiana de *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, en un volumen titulado *T. Hobbes, Opere Politiche, vol. I* al que no siguieron otros volúmenes.

Desde entonces he vuelto muchas veces sobre este grande e inigualable constructor de la primera teoría del Estado moderno, que me había fascinado desde las primeras lecturas y cuya complejidad, que hoy han trocado con frecuencia algunos críticos impacientes en incoherencia y que han atribuido a ignorante falta de claridad, iba yo descubriendo en cada nueva y sucesiva aproximación. De esta ininterrumpida profundización ha nacido el último escrito de esta recopilación sobre un tema, entonces casi por completo descuidado, "Hobbes y las sociedades parciales," aparecido en *Filosofia* en 1982.

Entre el primero y el último escrito, respectivamente de 1948 y de 1982, esta recopilación comprende, además de un apéndice de escritos menores,

* Hay edición del Fondo de Cultura Económica.

1 Hobbes, *Il cittadino*, traducción y prefacio de P. D'Abbiero, Carabla, Lanciano, 1935. Comprende las dos primeras partes y excluye la tercera, sobre la religión.

2 *Le origini del giusnaturalismo moderno e il suo sviluppo nel secolo* XVII, Litografia Tagliapietra, Padua, 1946; e *Il diritto naturale nel secolo* XVIII, Giappichelli, Turín, 1947.

3 Publicada en el *Anuario dell'Università di Padova, dell'a. a. 1946-1947*, Succesori Penada stampatori, Padua, 1948, pp. 15-26.

dos artículos sobre Hobbes y el derecho natural, aparecidos en 1945 y 1962, y el amplio ensayo sobre la filosofía política de Hobbes, escrito para el volumen de la *Storia delle idee politiche, economiche e sociali,* dirigida por Luigi Firpo para la Utet, aparecido en 1980. Se le ha hecho preceder por un escrito de carácter general, *Il modello giusnaturalistico* (1973), en el que establezco las líneas principales de dos reconstrucciones opuestas del origen y el fundamento del poder político, que llamo respectivamente modelo clásico y modelo iusnaturalista. Este último, derivado especialmente de la reflexión sobre las obras de Hobbes.

En estos 40 años la fama de Hobbes como escritor político, y también como filósofo, ha crecido enormemente. La bibliografía crece de año en año.[4] Cuando empecé a estudiarlo, el lugar que ocupaba Hobbes en la historia del pensamiento filosófico y político era mucho más pequeño. Por lo menos en Italia. Quizá sea casualidad, pero el único de los grandes filósofos políticos del Seiscientos y el Setecientos al que mi maestro, Gioele Solari, no había dedicado un estudio específico era el autor del *Leviatán*. En aquellos años recaía sobre él la acusación, a decir verdad sin fundamento alguno, de haber sido un anticipador del Estado totalitario. Una de las obras más importantes sobre su pensamiento político, la de Carl Schmitt, ya citada, procedía de un autor políticamente sospechoso. En 1936 había aparecido la monografía de Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes,* pero entonces no tuvo en Italia continuación alguna. Hobbes no había entrado en el programa de nuestros estudios filosóficos, ya que la filosofía entonces dominante, el idealismo, le había dado de lado. En su breve historia de la filosofía política,[5] breve y también sumaria, Croce ni siquiera lo nombra. Por otra parte, es sabido que en la *Historia de la filosofía* Hegel dedica a Hobbes pocas páginas, en las que se lee que no hay nada propiamente filosófico en su pensamiento y que sus planteamientos son superficiales y empíricos. La principal obra sobre el pensamiento de Hobbes se había publicado en Italia muchos años antes, en 1903, escrita por Rodolfo Mondolfo.[6] La monografía más completa sobre el autor, la de Adolfo Levi, aparecida en 1929, no dedicaba una especial atención al pensamiento político.[7]

[4] Véase D. Felice, "Thomas Hobbes in Italia (1880-1891)", en *Rivista de Filosofia,* LXXIII (1983), pp. 440-470; A. L. Schino, "Tendenze della letteratura hobbesiana di lingua inglese degli ultimi venticinque anni" en *Materiali per una storia della cultura giuridica,* XVII (1987), pp. 159-198; F. Viola, "Hobbes tra moderno e post-moderno. Cinquant'anni di studi hobbesiani", en *Materiali per una storia della cultura giuridica,* XIX (1989), pp. 27-84. Se ha editado recientemente un amplio análisis del debate hobbesiano de los últimos años: G. Sorgi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza,* Angeli, Milán, 1989.

[5] B. Croce, "Sulla storia della filosofia politica," en *La critica,* XXII (1924), pp. 193-208, y luego en *Elementi di politica,* Laterza, Bari, 1925, pp. 59-90.

[6] R. Mondolfo, *Saggi per la storia della morale utilitaria. I. La morale di T. Hobbes,* F. lli Drucker, Verona-Padua, 1903.

[7] A. Levi, *La filosofia di Tommaso Hobbes,* Dante Alighieri, Milán, 1929.

En estos 40 años las cosas han cambiado mucho. El año pasado apareció la cuarta edición de mi traducción del *De cive.* Ya se ha publicado otra, a cargo de Tito Magri, en 1979, impresa por Editori Reuniti. A la vieja traducción del *Leviatán,* a cargo de Mario Vinciguerra, aparecida en la espléndida colección de Laterza de los Clásicos de la Filosofía le han seguido otras dos, la de Roberto Giammanco para la Utet, en 1955, y la de Gianni Micheli para Nuova Italia, en 1976. En 1968 se ha publicado también la traducción de la primera obra política de Hobbes, los elementos de ley natural y política, a cargo del llorado Arrigo Pacchi, para Nuova Italia.

También en Italia el pensamiento de Hobbes ha sido objeto de estudios cada vez más numerosos, cuidadosos y puestos al día. Con ocasión del centenario (1988) ha llegado incluso a los diarios, desde los que se ha alzado un amplio coro de voces, generalmente de acuerdo (entre ellas la mía).[8]

Cualquiera que sea el lugar que ocupen estos escritos míos en la inmensa bibliografía relativa a Hobbes, en la que las obras políticas se han profundizado hasta lo más recóndito, se han destacado las diferencias entre una y otra obra, diferencias tal vez relevantes pero siempre, en mi opinión, marginales en cuanto al núcleo original de la teoría, esto es en todo caso algo que no me corresponde a mí decir. Pese a la aparente claridad que al menos en una primera lectura puede apreciarse en ellas, no faltan en las obras de Hobbes, como se ha dicho muchas veces, pasos ambiguos y contradictorios, que ponen a dura prueba la sutileza de los intérpretes y que ocasionalmente los exasperan, hasta el punto de hacerlos confundir lo esencial por lo accesorio, una variación sobre el tema con un cambio temático radical.[9]

En el estudio de los clásicos de la filosofía, el método analítico, dirigido esencialmente a la reconstrucción conceptual de un texto y a la confrontación entre un texto y otro del mismo autor, se contrapone al método histórico, que tiende a situar un texto en los conflictos de su tiempo, para explicar sus orígenes y sus efectos. En realidad, los dos métodos no son incompatibles. Se integran uno y otro. Según mi opinión, resulta ocioso un debate, como el producido recientemente, entre los valedores de uno y otro método.[10] Pero, una vez dicho esto, los dos ensayos centrales sobre Hobbes y el derecho natural resultan un adecuado ejercicio de metodología analítica, a la que los escritos de Hobbes se prestan especialmente, lo que no es

[8] N. Bobbio, "Hobbes della pace" en *La Stampa,* 31 de mayo de 1989, reproducido aquí con el título "A guisa de conclusione." Entre otras intervenciones, véase la de S. Veca, "Hobbes inventore dell'anarchia" en *Corriere della sera,* 5 de abril de 1988, y la inserción del "Manifesto" del 21 de enero de 1988, que lleva también una entrevista mía a M. D'Eramo.

[9] Del análisis de las incoherencias, ambigüedades, contradicciones, que durante los últimos años he descubierto en los numerosos y cada vez más combativos intérpretes de la obra hobbesiana hacia el libro, ya citado, de Sorgi, quien acaba considerando a Hobbes un pensador "de ánimo múltiple".

[10] Me refiero a la crítica de John Pocock y Quintin Skinner de los seguidores del método analítico; véase sobre el particular M. Viroli, "Revisionisti e ortodossi nella storia delle idee

habitual en Italia, patria del historicismo. Pero también los otros escritos se orientan al análisis de los conceptos y la reconstrucción del sistema, y no hacia el llamado marco histórico. Entre iusnaturalismo y positivismo jurídico, mi Hobbes se sitúa más en la línea del segundo que en la del primero. Entre los dos extremos interpretativos que hacen de Hobbes el precursor del Estado totalitario o el anticipador del Estado liberal, mi interpretación no acepta uno ni otro: el tema central del pensamiento político de Hobbes es la unidad del Estado, no la libertad del ciudadano ni el Estado totalitario. En cuanto a las interpretaciones más recientes difiero de aquellas que han pretendido dar un especial relieve a la dimensión religiosa del pensamiento de Hobbes: La justificación racional del nacimiento del Estado y de su misión en este mundo, que es su parte esencial, pese a las variaciones que hay entre obra y obra en su teoría política, representa un momento decisivo en el proceso de secularización de la política, mediante el cual el Estado deja de ser el *remedium peccati* para convertirse en la disciplina más firme y segura para las pasiones. La multiplicidad de las interpretaciones, de las que por supuesto no hay que desconocer la contribución que han prestado para la mejor comprensión del pensamiento hobbesiano, ha acabado por no dejar comprender con frecuencia el núcleo esencial de este pensamiento, haciendo olvidar que si hay un autor que haya perseguido durante toda su vida una idea, éste es Hobbes, y que si hay una obra en la que el tema predominante se haya expuesto con insistencia, ésta es la obra del autor del *Leviatán*, que concluye la trilogía de sus estudios políticos. Esta idea es que el único camino abierto para el hombre para salir de la anarquía natural, propia de su naturaleza, y de establecer la paz, prescrita por la primera ley natural, es la institución artificial de un poder común, el del Estado.

La actualidad de un autor es siempre un tema escabroso. La apreciación de la actualidad presupone por parte de quien la formula una cierta interpretación del pensamiento del autor y una cierta interpretación de la realidad social de su propio tiempo. La misma obra puede ser actual o no, según las diversas interpretaciones posibles de uno y otra. Una vez individualizado lo esencial del pensamiento hobbesiano en la institución de un poder común para salir del estado de anarquía e instaurar una paz estable, es imposible no darse cuenta de que éste es hoy el problema del orden internacional, actualmente basado, en última instancia, pese a la unión permanente entre Estados que es la Organización de las Naciones Unidas, en un sistema de equilibrio inestable, y hasta ayer en lo que se llamó el "equilibrio del terror" (¿hasta ayer?), en esa relación entre los diversos miedos,

politiche", en *Rivista di Filosofia*, LXXIII (1987), pp. 121-136. Me he ocupado con más amplitud de ello en un escrito, *Ragioni della filosofia politica*, destinado a aparecer entre los estudios dedicados a la memoria de L. Firpo.

en ese "miedo recíproco" que según Hobbes caracteriza el estado de naturaleza, en el que la paz sólo es una tregua entre dos guerras. La analogía entre la *multitudo* de los individuos que ha de convertirse en *populus* para salir del estado de naturaleza y la *multitudo* de los Estados que ha de convertirse en *populus* con poderes soberanos para dar vida a un verdadero y auténtico *commonwealth* mundial es algo evidente. No se ha dicho que este paso desde el plano interno al plano internacional sea actualizable. Pero es indiscutible que el único camino a través del cual puede llevarse a la realidad este paso es un *pactum unionis* entre los miembros individuales de la comunidad internacional, cuando éstos hayan recibido su autoridad mediante un acto de autorización de los miembros de las distintas comunidades políticas. La paz perpetua es un proceso largo, y quizá destinado a permanecer inacabado. No es cierto aquel *fiat*, aquel acto de creación divina, que Hobbes compara, en la primera y célebre página del *Leviatán*, con el pacto del que nace el *corpus* político. Pero eso no resta nada a la validez ideal del "modelo hobbesiano" como modelo inspirador de este proceso.

La idea de reunir mis principales estudios hobbesianos en un volumen no ha sido mía. Es de Luigi Bonanate, Michelangelo Bovero y Pier Paolo Portinaro. Su realización ha sido posible gracias al ferviente apoyo de Guido Davico Bonino, de la editorial Einaudi. A unos y otro, mi más vivo agradecimiento.

NORBERTO BOBBIO

Turín, julio de 1989.

ADVERTENCIA

El presente volumen reúne los siguientes escritos:

"Il modelo giusnaturalistico", *Rivista internazionali di filosofia del diritto*, L (1973), pp. 603-622.

La teoria politica di Hobbes, en *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, dirigida por L. Firpo, vol. IV: *L'età moderna*, tomo I, Utet, Turín, 1980, pp. 297-317.

"Introduzione al *De cive*", en *T. Hobbes, Elementi filosofici sul cittadino*, edición de N. Bobbio, Utet, Turín, 1948, pp. 9-40. El Apéndice "Introduzione al 'Dialogo tra un filosofo e uno studioso del diritto comune d'Inghilterra'" se publicó primero en la segunda edición, titulada T. Hobbes, *Opere politiche*, edición de N. Bobbio, vol. I, Utet, Turín, 1959, pp. 36-41.

"Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes", en *Studi in memoria di Gioele Solari*, Edizioni Ramella, Turín, 1954, pp. 61-101, reimpreso en *Da Hobbes a Marx*, N. Bobbio, Morano, Nápoles, 1965, pp. 11-49.

"Hobbes e il giusnaturalismo", en *Rivista critica di storia della filosofia*, XVII (1962), pp. 470-485, y a continuación en *Da Hobbes a Marx*, cit., pp. 51-74.

"Hobbes e le società parciali", en *Filosofia*, XXXIII (1982), pp. 375-394.

"A guisa di conclusione", publicado en *La Stampa*, 31-V-88, con el título "Hobbes della pace", con ocasión del cuarto centenario de su nacimiento.

En el Apéndice

"Le considerazioni sulla reputazione, sulla lealtà, sulle buone maniere e sulla religione", en *Rivista di Filosofia*, XLII (1951), pp. 399-423, introducción a la traducción del escrito homónimo de Hobbes.

"Breve storia della storiografia hobbesiana", en *Questioni di storiografia filosofica, Dalle origini all'Ottocento*, edición de V. Mathieu, La Scuola, Brescia, 1974, pp. 324-328.

Recensión de *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, de C. Schmitt, en *Rivista di Filosofia*, XXX (1939), pp. 283-284.

Recensión de *Hobbes and his Critics. A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*, de J. Bowle, en *Rivista di Filosofia*, XLIV (1953), pp. 212-214.

Recensión de *The Hunting of Leviathan*, de S. I. Mintz, en *Rivista di Filosofia*, LIV (1963), p. 249.

Los pasajes de las tres obras políticas de Hobbes se marcan, salvo indicación en contrario, así: los *Elements* y el *De cive*, indicando el capítulo en

caracteres romanos y el del parágrafo en caracteres arábigos; *Leviatán,* con el número de la p. de la edición de M. Oakeshott, Blackwell, Oxford, 1946.

Los pasajes de otras obras se citan haciendo referencia a la edición a cargo de Sir William Molesworth, en dos colecciones diferentes: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury,* en 11 tomos, citada con las siglas *EW,* y *Opera Philosophica quae latine scripsit omnia,* en cinco volúmenes, citada con las siglas *OL,* John Bohn, Londres, 1893-45.

I. EL MODELO IUSNATURALISTA

I.1. Los elementos del modelo

Se puede hablar con una cierta aproximación (y se ha hablado con frecuencia) de un "modelo iusnaturalista" en cuanto al origen y el fundamento del Estado y de la sociedad política (o civil), que desde Hobbes (que es su fundador) llega hasta Hegel, incluyéndolo o no, y que se utiliza, aunque con muchas variaciones en cuanto al contenido, que por otra parte no modifican los elementos estructurales, por parte de los más importantes filósofos políticos de la edad moderna. (Hablo intencionadamente, no de "escritores políticos" en un sentido amplio, sino de "filósofos" políticos, refiriéndome con ello a escritores políticos que se preocupan por la construcción de una teoría racional del Estado deducida de [o en cualquier caso próxima a] una teoría general del hombre y de la sociedad, de Spinoza a Locke, de Pufendorf a Rousseau, de Kant al primer Fichte, y la miríada de kantianos menores que acompañan al final de la escuela del derecho natural.)

El modelo se construye, como es bien sabido, sobre la gran dicotomía "estado (o sociedad) de naturaleza-Estado (o sociedad) civil", y contiene algunos elementos característicos, de los que puede darse la siguiente división:

1) El punto de partida del análisis del origen y el fundamento del Estado es el estado de naturaleza, es decir, un estado no-político y antipolítico.

2) Entre el estado de naturaleza y el Estado político existe una relación de contraposición, en el sentido de que el Estado político surge como antítesis del estado de naturaleza (cuyos defectos está llamado a corregir o eliminar).

3) El estado de naturaleza es un estado cuyos elementos constitutivos son principalmente y en primer lugar los individuos singulares no asociados aunque asociables (digo "principalmente" y no "exclusivamente" porque en el estado de naturaleza pueden darse también sociedades naturales, como la de la familia).

4) Los elementos constitutivos del estado de naturaleza (es decir, los individuos y también los grupos familiares para aquellos que los admiten) son libres e iguales unos con respecto a los otros, de manera que el estado de naturaleza se configura siempre como un estado en

el que reinan la libertad y la igualdad (aunque con variaciones perceptibles que dependen de las diversas acepciones en que se utilicen los dos términos).

5) El paso del estado de naturaleza al Estado civil no se produce necesariamente por la fuerza misma de las cosas, sino mediante una o más convenciones, es decir, mediante uno o más actos voluntarios e intencionados de los individuos interesados en salir del estado de naturaleza, lo que tiene la consecuencia de que el Estado civil se conciba como un ente "artificial" o, como hoy se diría, como un producto de la "cultura" y no de la "naturaleza" (de ahí la ambigüedad del término "civil", que es a la vez adjetivo de *civitas* y de *civilitas*).

6) El consenso es el principio legitimador de la sociedad política, a diferencia de cualquiera otra forma de sociedad natural, y en particular a diferencia de la sociedad familiar y de la sociedad patriarcal.

Hablo de "modelo", no por vicio o por utilizar una palabra de fácil uso, sino sólo para expresar de forma inmediata la idea de que una formación histórico-social como la descrita no ha existido nunca en la realidad. En la evolución de las instituciones que caracterizan al Estado moderno se ha producido el paso del Estado feudal al Estado de clases, del Estado de clases a la monarquía absoluta, de la monarquía absoluta al Estado representativo, etc. La imagen de un Estado que nace del consenso recíproco de los individuos singulares, originalmente libres e iguales, es pura acuñación intelectual.

I.2. ALGUNAS VARIACIONES SOBRE EL TEMA

En la bibliografía política del Seiscientos y el Setecientos se pueden encontrar, como se sabe, muchas variaciones sobre este tema. Son las principales:

1) Las que se refieren a las características del estado de naturaleza, que se reúnen en torno de estos tres temas clásicos:
a) Que el estado de naturaleza sea un estado histórico o imaginado (una hipótesis racional, un estado ideal, etc.);
b) que sea pacífico o bien belicoso;
c) que sea un estado de aislamiento (en el sentido de que cada individuo viva por su cuenta y sin necesidad de los demás) o bien social (si se trata de una sociedad primordial).

2) Las que se refieren a la forma y al contenido del contrato o de los contratos planteados como fundamento de la sociedad civil, que dan lugar a discusiones asimismo clásicas en torno de los siguientes temas:
a) Que el contrato social sea un contrato de los individuos entre ellos en beneficio de la colectividad o en favor de un tercero;

b) que al contrato de los individuos entre sí (el llamado *pactum societatis*) deba seguir un segundo contrato entre el *populus* y el *princeps* (el llamado *pactum subiectionis*);
c) que el contrato o los contratos, una vez estipulados, puedan disolverse y en qué condiciones (como consecuencia del hecho de que la transmisión del poder de los individuos aislados al pueblo o del pueblo al príncipe venga configurada como una enajenación permanente o bien como una concesión temporal);
d) que el objeto del contrato o de los contratos sea la renuncia total o parcial a los derechos naturales.

3) Las que consideran la naturaleza del poder político derivado, sea absoluto o bien limitado, incondicional o condicional, indivisible o divisible, irrevocable o revocable, etcétera.

Lo que hay que tener en cuenta es que ninguna de estas variantes abarca y modifica los elementos esenciales enumerados más arriba, que consideran el punto de partida (el estado de naturaleza), el punto de llegada (el Estado civil), y el medio a través del cual se produce el cambio (el contrato social). El elemento *sub* 2 (véase *supra*), es decir, la antítesis entre estado prepolítico y Estado político, es tan determinante que incluso los que optan por un estado de naturaleza social y pacífico se ven obligados por la lógica misma del modelo, bien a considerar el estado de naturaleza aunque imperfecto e insuficiente, y por tanto una débil socialización, insegura y provisional, siempre en un límite crítico o a punto de fracasar, o bien a duplicar el estado prepolítico en estado de naturaleza propiamente dicho y un estado de naturaleza degenerando en estado de guerra del cual nace la necesidad del paso al Estado civil. Esta segunda respuesta es característica del modelo lockiano, en el que el estado de naturaleza no es en sí mismo un estado de guerra pero donde el estado de guerra, una vez iniciado, no puede contenerse si no es instituyendo el poder político, y es también característica del modelo rousseauniano, en que los momentos de desarrollo histórico ya no son dos sino tres: Locke Rousseau

a) El estado de naturaleza de la inocencia y de la felicidad primitiva;
b) la "sociedad civil", que reproduce algunas características del estado de naturaleza hobbesiano;
c) el estado del contrato social.

Cuando Rousseau le reprocha a Hobbes, no ya el haber descrito el estado de naturaleza como estado de guerra, sino el haberlo situado al principio de la historia de la humanidad antes que en un momento posterior, justifica su concepción triádica (y ya no diádica) del proceso histórico, y por tanto puede

también sugerir la idea de que el nacimiento del nuevo estado sea a la vez un retorno o una recuperación de un estado primitivo, aunque no renuncia por ello a una de las tesis fundamentales del modelo, aquella según la cual la sociedad política nace como antítesis (y no como continuación) del estado precedente.

I.3. El modelo alternativo

La construcción de un modelo alternativo y la subsunción en él de una realidad diversa y múltiple puede parecer una operación arbitraria y estéril. Considero que en este caso la legitimidad (y también la utilidad) de la operación podría quedar demostrada sobre la base de la constatación de que la filosofía política anterior a la del iusnaturalismo ha acogido y transmitido sin diferencias perceptibles de un autor a otro un modelo completamente distinto, y opuesto en casi todos los aspectos. Se trata del modelo al que por su autor se puede llamar "aristotélico". En las primeras páginas de la *Política* Aristóteles explica el origen del Estado en tanto que *polis* o *ciudad*, a partir de la familia y siguiendo a través de la formación intermedia de la aldea. Dicho con sus mismas palabras:

> La comunidad que se constituye para la vida de todos los días es por naturaleza la familia [...]. La primera comunidad, que deriva de la unión de más familias desarrollada para satisfacer una necesidad no estrictamente diaria es la aldea [...]. La comunidad perfecta de aldeas constituye ya la ciudad, que ha alcanzado lo que se llama un nivel de autosuficiencia y que surge para hacer posible la vida y que subsiste para producir las condiciones de una buena existencia (1252 *a*).

Resultan sorprendentes la duración, la continuidad, la estabilidad, la vitalidad de que ha dado pruebas a lo largo de los siglos esta forma de concebir el origen del Estado. Como prueba tomo dos obras capitales de la teoría política, respectivamente de la Edad Media y de la edad moderna (antes de Hobbes). En el *Defensor pacis*, Marsilio de Padua, después de afirmar que los hombres han ido pasando de comunidades imperfectas a comunidades cada vez más perfectas, establece las fases de esta evolución al modo aristotélico: parte de la "primera y mínima combinación de seres humanos", que es la del varón y la hembra, pasa luego al conjunto habitacional que se llamó "aldea" o "vecindario", donde aparece la "primera comunidad", y acaba en el estadio en que "las cosas necesarias para la vida y el bienestar se llevaron a su pleno desarrollo mediante la razón y la experiencia humana, estableciéndose así la comunidad perfecta, llamada ciudad" (1, 3, 5). En *De la république*, Bodino inicia su tratado con una definición del Estado en los siguientes términos: "Se entiende por Estado el gobierno justo que se ejerce con poder soberano *sobre diversas familias* y sobre todo aquello que tienen en

común entre sí" (cap. I). Más adelante, para comentar la parte de la definición que se refiere a las "diversas familias", explica que la familia es el "verdadero origen del Estado y constituye su parte fundamental". Aun criticando algunos aspectos de la teoría aristotélica, y aunque no atribuye un especial relieve al paso intermedio de la "aldea", Bodino insiste en indicar que en la familia se encuentra el origen del Estado así como en plantear la cuestión relativa a cuántas familias han de reunirse para que pueda darse un Estado.

A principios del Seiscientos, por tanto en los umbrales de la gran obra hobbesiana, el autor de la obra política más compleja de ese momento, Johannes Althusius, define la *civitas*, es decir, la *consociatio publica*, como diferente de las distintas *consociationes privatae*, como una sociedad de segundo grado (o tercero, o cuarto, según el número de pasos intermedios), es decir, como una sociedad resultante de la unión de sociedades menores, de las que las primeras en el orden temporal son las familias: "Universitas haec est plurium coniugum, familiarum et collegiorum, in eodem loco habitantium, certis legibus facta consociatio. Vocatur alias civitas" (V, 8). A quien considere esta obra en su desarrollo no puede escapársele que discurre aún por el gran surco, aunque ampliado y profundizado, del modelo aristotélico (especialmente por el relieve que se da a los *collegia*, es decir, a las *societates civiles*, junto a las familias, *societates naturales*): tras haber iniciado el tratado hablando de la *consociatio domestica*, es decir, de la familia (cap. II), pasa a hablar de la *consociatio propinquorum* (cap. III), luego de las clases inferiores de *societates civiles*, las corporaciones (cap. IV), para llegar a través de gradaciones sucesivas a la *civitas* (en la que distingue una *rustica* y otra *urbana*), y finalmente desde las *civitates* pasando por las *provinciae*, hasta el *regnum* (que corresponde *grosso modo* a nuestro Estado), definido como *universalis maior consociatio* (cap. X). Con independencia de la cantidad y la especificidad de los grados, lo que interesa para caracterizar el modelo seguido por Althusius es la progresión hacia el Estado a partir de las sociedades inferiores, o la consideración del Estado como una gran sociedad, compuesta por sociedades más pequeñas. No se podría explicar con más claridad y corrección este concepto sino con las palabras del mismo Althusius: "Societas humana certis gradibus ac progressionibus minorum societatum a privatis ad publicas societates pervenit" (V, pr.).



I.4. Elementos del modelo alternativo

La mejor manera de evidenciar las diferencias entre el modelo iusnaturalista y el aristotélico y repasar una por una las características del primero expuestas en el apartado 1, es ver cómo se expresan en el segundo.

1) El punto de partida del análisis no es un estado genérico de naturaleza en el que los hombres se habrían encontrado antes de la constitución del Estado, sino la sociedad natural originaria, la familia, que es una forma específica, concreta, históricamente determinada, de sociedad humana.
2) Entre esta sociedad originaria, la familia, y la sociedad última y perfecta, el Estado, no existe una relación de contraposición sino de continuidad o de desarrollo, o de progresión, en el sentido de que, desde el estado de familia hasta el Estado civil, el hombre ha pasado a través de fases intermedias que hacen del Estado, antes que la antítesis del estado prepolítico, la desembocadura natural, el último puerto de las sociedades precedentes.
3) El estado natural originario es un estado en el que los individuos no viven aislados sino reunidos siempre en grupos organizados, como lo son precisamente las sociedades familiares, con la consecuencia de que el Estado no debe representarse como una asociación de individuos, sino como una unión de familias, o como una familia ampliada.
4) Así como los individuos viven desde su nacimiento en familias, el estado prepolítico no es un estado de libertad e igualdad originarias, sino un estado en el que las relaciones fundamentales que existen en el seno de una sociedad jerárquica como la familia son relaciones entre superior e inferior, como son precisamente las relaciones entre padre (y madre) e hijos, o entre el señor de la casa y los siervos.
5) El paso del estado prepolítico al Estado, en tanto se produce, como se ha dicho, por un proceso natural evolutivo desde las sociedades menores a la sociedad mayor, no se debe a una convención, es decir, a un acto voluntario y deliberado, sino que se produce como efecto de causas naturales, como pueden ser la ampliación del territorio, el crecimiento de la población, las necesidades de defensa o de procurarse los medios necesarios para la subsistencia, etc., con la consecuencia de que el Estado no es menos natural que la familia.
6) El principio legitimador de la sociedad política no es el consenso, sino la situación de necesidad (o la "naturaleza de las cosas").

Comparando entre sí las seis características de los dos modelos, aparecen con nitidez algunas de las grandes dicotomías que marcan el largo camino de la filosofía política hasta Hegel:

a) Concepción racionalista o histórico-sociológica del origen del Estado;
b) el Estado como antítesis o como complemento del hombre natural;

c) concepción individualista atomizadora o concepción social y orgánica del Estado;
d) concepción idealizada del estado prepolítico en que se originan las teorías de los derechos naturales o concepción realista del hombre en sociedad, por la que el hombre siempre ha vivido en estado de sujeción y desigualdad;
e) teoría contractual o natural del fundamento del poder estatal;
f) teoría de la legitimación mediante consenso o por la fuerza de las cosas.

Éstas son las grandes dicotomías que afectan a los problemas fundamentales de cualquier teoría del Estado: es decir, los problemas del origen *(a)*, de la naturaleza *(b)*, de la estructura *(c)*, de las metas *(d)*, del fundamento *(e)*, de la legitimidad *(f)* de ese poder supremo que es el poder político en relación con todas las demás formas de poder sobre los hombres.

I.5. Modelo iusnaturalista y sociedad burguesa

A menudo se ha hecho la observación, hasta el punto de convertirse en un lugar común en la historiografía del iusnaturalismo, de que la formación, perpetuación y el perfeccionamiento del modelo iusnaturalista, basado en la contraposición entre estado de naturaleza y Estado, acompaña al nacimiento y al desarrollo de la sociedad burguesa, de la que sería en un nivel teórico su representación implícita o explícita. En esta representación se encontraría el significado *ideológico* del modelo *teórico*. Es inútil añadir que este tipo de interpretación ideológica ha sido uno de los temas característicos de la historiografía marxista (empezando por el propio Marx, de quien son capitales las páginas de la *Cuestión judía* dedicadas a la crítica y a la interpretación en términos de clase de los derechos del hombre y del ciudadano). Una de las últimas y discutidas (y discutibles) expresiones de este tipo de interpretación es la obra de G. B. Macpherson,[1] quien ve ya en el estado de naturaleza de Hobbes más que la descripción de la guerra civil, como siempre se ha visto, la descripción de la sociedad de mercado, y particularmente de aquella sociedad de mercado que el autor llama "posesiva" para distinguirla de la sociedad de mercado simple, aunque aún como forma embrionaria en cuanto a su forma acabada, como quedará reflejada en la teoría lockiana de la sociedad natural y del Estado como asociación de

[1] Me refiero a C. M. Macpherson, *The Political Theory of possessive Individualism*, en Clarendon Press, Oxford, 1962. Me he ocupado del tema con mayor amplitud en una reseña de estudios lockianos, que ahora se encuentra en el texto *Da Hobbes a Marx*, Moreno, Nápoles, 1965, pp. 108-116.

propietarios. En cualquier caso, con independencia de las distintas interpretaciones, es una cuestión de hecho, no susceptible de interpretaciones, que el Estado nacido como consecuencia de la Revolución francesa y convertido en el siglo XIX en el prototipo del Estado burgués (en tanto Estado constitucional, liberal, parlamentario, representativo, etc.) se inspira en los principios fundamentales de la escuela del derecho natural.

Según las interpretaciones más comunes, los momentos más importantes del nexo entre el modelo iusnaturalista y la sociedad burguesa son los siguientes:

1) El descubrimiento del estado de naturaleza como centro de las relaciones más elementales, más simples, más inmediatas, entre los hombres, que son las relaciones económicas, a través de las cuales los hombres proveen a su sustento, luchando por los bienes que sirven para su supervivencia, lleva al de la esfera económica, como distinta de la esfera política o, en otros términos, de la esfera privada como distinta de la esfera pública, y esta diferenciación refleja el nacimiento de una sociedad distinta de la feudal, caracterizada por la confusión entre poder económico y poder político, entre poder privado y público.
2) El descubrimiento de la esfera económica, como distinta de la esfera política y, más, como se ha visto en párrafos anteriores, como antitética de la esfera política, representa a su vez el momento de emancipación de la clase destinada a convertirse en económicamente dominante con respecto al Estado existente, mediante la individuación de una sociedad prepolítica y antipolítica, que se rige por sus leyes naturales y que constituye la base sobre la que se erige la sociedad política como ente artificial producido por la voluntad de los poseedores de los bienes para la protección de su propiedad (y de todos los derechos que la hacen posible, como la libertad, la igualdad, la independencia, etcétera).
3) El estado de naturaleza preexistente al Estado, en tanto Estado cuyos súbditos son individuos singulares, que gozan de plena autonomía religiosa, moral y económica, abstractamente independientes los unos de los otros, en contacto o en conflicto entre sí por la posesión y el intercambio de bienes, refleja la visión individualista de la sociedad y de la historia humana, que se considera comúnmente como un rasgo característico de la visión del mundo y de la ética burguesas.
4) Los ideales de libertad y de igualdad que en el estado de naturaleza encuentran su lugar (imaginario) indican y prescriben una forma de entender la vida en sociedad antitético en cuanto al tradicional, según el cual la sociedad humana se constituye sobre la base de un orden jerárquico con tendencia a la estabilidad, son ideales que caracterizan la concepción libertaria e igualitaria que anima dondequiera los movimientos burgueses contra los vínculos sociales, ideológicos, políticos, que obstaculizan la emancipación.
5) La idea contractualista, es decir, la idea de un Estado fundamentado en el consenso entre los individuos destinados a formar parte de él, representa la tendencia de la clase, que se mueve hacia la emancipación política, además de económica y social, a poner bajo su propio control el mayor instrumento de dominio del que siempre se ha servido un grupo de hombres para conseguir la obediencia de los demás; en otras palabras, refleja la idea de que una clase destinada a convertirse en la clase económica e ideológicamente dominante ha de conquistar también el poder político, es decir, que debe crear el Estado a su imagen y semejanza.
6) La idea de que el poder es legítimo sólo en tanto se basa en el consenso es propia de quien lucha por conquistar un poder que aún no tiene, sin perjuicio de que, una vez conquistado el poder, sostenga la tesis contraria.

I.6. Familia y estado de naturaleza

En mi opinión, la mejor confirmación de esta interpretación del modelo iusnaturalista es la que se puede derivar de su contraposición con el modelo aristotélico. En este sentido, la confrontación entre los dos modelos no es sólo un ejercicio académico, sino que tiene un valor eurístico que, por lo que yo sé, no se ha utilizado hasta ahora adecuadamente. En síntesis, el modelo moderno sustituye la dicotomía familia-Estado por la dicotomía estado de naturaleza-Estado civil (o Estado). En ambos modelos el Estado como situación terminal de un proceso acabado viene precedido por un estado prepolítico, con la diferencia de que este estado prepolítico es la familia en el modelo clásico y en el modelo moderno el estado de naturaleza. Así como Hobbes (aunque también Locke y otros) ha dedicado el primer capítulo de sus tratados políticos al estado de naturaleza, Aristóteles ha dedicado el primer capítulo de su *Política* a la familia. Igual que como el estado de naturaleza del modelo moderno se convierte cada vez más en un reflejo fiel de las relaciones económicas (privadas) hasta el punto de aparecer como la descripción e idealización de la sociedad mercantil, la sociedad familiar del modelo clásico, como viene descrita en el primer libro de la *Política* de Aristóteles (transmitiéndose luego a lo largo de siglos), abarca no sólo las relaciones entre marido y mujer y entre padres e hijos, sino también las relaciones entre señores y siervos, y así resulta el

núcleo principal de la vida económica de esa determinada sociedad, en torno del cual se organizan todas las relaciones de producción propias de ella. (No hay que olvidar que "economía" significa en griego "gobierno de la casa", y que el primer libro de la *Política* de Aristóteles se considera uno de los más antiguos tratados de economía. Aunque no sea del caso derivar de lo afortunado de las palabras más relaciones de lo que resulta lícito en una historia que no gira en torno de las palabras sino en torno de los conceptos, y aunque la ciencia económica moderna nazca del estudio de estos fenómenos de intercambio y de la circulación de bienes a la que Aristóteles había dado el nombre de "crematística", queda en todo caso el hecho de que la dicotomía del modelo clásico familia-Estado reproduce la misma diferenciación entre el momento inicial de cualquier vida social organizada, que es el momento de la procura de los bienes necesarios para la supervivencia, y el momento de la dirección política, es decir, la misma diferenciación que se expresa en la dicotomía estado de naturaleza-Estado civil del modelo moderno.)

La supresión y el abandono de la familia como sociedad prepolítica por excelencia y su sustitución por el estado de naturaleza que va adquiriendo paulatinamente la representación de la sociedad en que se desarrolla la red de relaciones elementales (hasta llegar a recibir el nombre de "sociedad burguesa" o "civil" en la teoría hegeliana), vistas a la luz de la diferenciación entre momento económico y momento político de una sociedad considerada globalmente, se pueden interpretar como el reflejo en un nivel teórico de la gran transformación que caracteriza el paso de la sociedad feudal a la sociedad burguesa, de la economía como "gobierno de la casa", en el amplio sentido de "casa en su conjunto", a la economía de mercado; en otras palabras, como una tronera a través de la cual se ve la disolución de la empresa familiar y la aparición de la empresa agrícola (comunitaria, en el sentido de Tönnies, o racional, en el sentido de Weber), caracterizada por la progresiva separación entre el gobierno de la casa y el gobierno de la empresa, entre la función de procreación y educación de la prole que queda en la familia y la función más estrictamente económica que se desarrolla por lo menos idealmente entre individuos libres e iguales, y que queda confiada a formas de sociedad cuya estructura tiende a la organización del poder legal y racional más que a un poder de tipo personal y tradicional. En resumen, en la sustitución de la sociedad natural de individuos libres e iguales por la sociedad como primer momento de la constitución de la vida social, es lícito ver una representación estrictamente sintética y simplificadora (pero no por ello menos significativa) de todos aquellos fenómenos que suelen tomarse en consideración para caracterizar el nacimiento de la sociedad burguesa, así como la familia tradicional, cuyo jefe es a la vez marido, padre y señor, ha representado durante siglos, más allá de la supervivencia histórica (por la conocida fuerza de la inercia del pensamiento teórico abstracto, mucho más lento en su movimiento que la realidad), el centro propulsor de la vida económica hasta la formación de la ciencia económica moderna en el siglo XVIII.

I.7. La familia en el modelo iusnaturalista

No es posible decir en pocas líneas cuál es el lugar que ocupa el tema de la familia en los tratados más importantes de los iusnaturalistas, si no es corriendo el riesgo de caer en aproximaciones cercanas a la imprecisión o perdiéndose en lo inútil. Sin embargo, se puede decir en términos generales que en estos tratados el discurso sobre la familia en su doble y clásica forma de sociedad doméstica y de sociedad despótica sigue siempre al discurso sobre el estado de naturaleza, y se introduce en la sistemática de la teoría política (que es siempre una teoría de la sociedad en su conjunto), sobre todo con objeto de mostrar que tanto la relación de poder entre padre e hijo como la relación de poder entre amo y siervo representan tipos de relación de poderes distintos, y que han de seguir siendo distintos, de la relación de poder político, es decir, de la relación entre gobernante y gobernado. Mientras que en el Estado la base del poder es o debiera ser el consenso (no se olvide nunca que la filosofía política de los iusnaturalistas tiene vocación deontológica y que tiende, si no a idealizar, sí a racionalizar el estado existente), en la sociedad doméstica lo es la producción y en la sociedad patronal la fuerza (demostrada, por ejemplo, en la victoria lograda en una guerra justa). A estos tres tipos de cimiento del poder corresponden los tres tipos clásicos de cimiento en las obligaciones: *ex contractu, ex generatione, ex delicto*. Los filósofos iusnaturalistas tienden a demostrar, o mejor a sostener, con argumentos plausibles, que el poder se diferencia (debe diferenciarse) del poder del padre sobre los hijos y del poder del amo sobre los siervos debido a la diferencia en cuanto a los cimientos de la legitimidad. Se comprende así que la familia no es, ya no puede seguir siendo considerada como el primer eslabón en una cadena que acaba en el Estado; por el contrario, entre el estado natural del hombre, al que corresponde la formación de la familia, tanto en su forma de sociedad doméstica como en su forma ampliada de sociedad señorial, y la sociedad civil existe un salto cualitativo, es decir, el único salto que permite a la humanidad pasar de la naturaleza a la civilidad. Es cierto que Hobbes no excluye que en una sociedad primitiva la familia, "la pequeña familia", ocupe el lugar del Estado[2], ni tampoco que de hecho en la evolución de la sociedad desde el grupo pequeño al gran Estado existan Estados, como las monarquías patrimonia-

[2] En *Leviathan*, cap. XVII (edición de Oakeshott, pp. 109-110).

les, que asuman la apariencia de grandes familias.[3] Es también cierto que Locke, quien tiene ante sí como hito principal la teoría filmeriana del origen familiar del Estado, admite que "los padres de las familias, mediante una insensible mutación, se convirtieron también en monarcas políticos", donde "se plantean los cimientos de los reinos hereditarios o electivos" (II, 76), y que en el origen de los tiempos los primeros gobiernos habían sido monárquicos dado que el propio padre había sido reconocido como rey (II, 107). Pero asimismo resulta claro que en la argumentación de Hobbes y de Locke hay que distinguir entre la descripción de lo que ha ocurrido de hecho y la propuesta de una nueva forma de legitimación del poder político, o, como se ha observado con justeza a propósito de Locke, distinguir entre el problema del origen histórico del gobierno y el problema de su fundamento moral.[4] Desde este punto de vista, es decir, desde el punto de vista de la fundamentación de un nuevo principio de la legitimidad, ni la sociedad doméstica ni la sociedad patronal ofrecen un modelo válido para la sociedad política.

Uno de los temas de fondo de la filosofía iusnaturalista es precisamente éste: Si es cierto que el fundamento de la legitimidad del poder político ha de ser el consenso, como se expresa a través de una o más convenciones, de ello se sigue que el poder político descansa sobre bases diferentes de aquellas sobre las que descansa el poder doméstico y el poder señorial. En todo caso, ninguno de los autores considerados excluye que existan de hecho Estados de distinta naturaleza, como son las monarquías patrimoniales estructuradas a partir de la base del poder doméstico o los Estados despóticos estructurados sobre la base del poder señorial. Existe la tendencia a excluir que estos Estados sean idealmente legítimos: idealmente en cuanto a una exigencia ideal, de la que estos autores son representantes. Por dar tres ejemplos: Hobbes: Hobbes diferencia tres formas de dominio del hombre por el hombre *(De cive,* VIII, 1), tras haber descrito el paso del estado de naturaleza al Estado civil mediante el pacto de unión, es decir, tras haber descrito la formación del Estado basado en el convenio (lo que él llama Estado por institución): este tipo de Estado, que se basa en el consenso, adquiere visiblemente su valor como modelo con respecto a las demás formas de dominio. Desde las primeras páginas de su *Segundo tratado sobre el gobierno,* Locke da a entender claramente cuál es el objetivo que se ha planteado, cuando dice que "el poder de un magistrado sobre un súbdito puede diferenciarse del de un padre sobre los hijos, del de un señor sobre su siervo, del de un marido sobre la esposa, y del de un amo sobre su esclavo"; y asimismo se muestra "la diferencia entre el gobernante de una sociedad política, un padre de familia y el capitán de una galera" (cap. I, 2). El *contrato social* de Rousseau empieza con la crítica de las teorías que prestan al poder político unas bases de legitimidad distintas del consenso: luego considera la sociedad familiar, de la que afirma, aun llamándola "el primer modelo de la sociedad política", y sin divergencia con respecto a Locke, que es precaria, que priva en ella el derecho del más fuerte, y por fin que en ella existe la esclavitud, con lo que no reconoce la legitimidad del fundamento consensual ni la que se basa en el derecho de guerra. No es casual, pues, que tras la refutación de las doctrinas que buscan un fundamento para la legitimidad del poder político aparte del consenso expresado libremente, Rousseau abra el capítulo siguiente con este título: "Donde se muestra la necesidad de recurrir siempre a una primera convención."

[3] *De cive,* IX, 10; *Leviathan,* cap. XX *(ed. cit.,* p. 133). Sobre estos aspectos del pensamiento hobbesiano llama la atención del lector con un sutil y preciso análisis S. Landucci, en un libro de gran interés, *I filosofi e i selvaggi,* Laterza, Bari, 1972, pp. 114 *ss.,* en especial notas 73 y 74.

[4] G. J. Schochet, "The Family and the Origins of the State in Locke's Political Philosophy", en *John Locke. Problems and Perspectives,* en University Press, Cambridge, 1969, pp. 91 *ss.* El tema también lo ha considerado J. Dunn, *The Political Thought of John Locke,* University Press, Cambridge, 1969, que recurre de forma expresa al autor precedente, p. 113, nota 1.

I.8. La familia burguesa

En la medida en que la sociedad familiar desaparece de la escena como momento inicial de la formación del Estado, como pequeño Estado en potencia (a lo que corresponde la imagen del Estado como familia ampliada), y la sustituye un Estado de hecho en el que los individuos singulares, ya no padres e hijos, ni señores y siervos, ligados entre sí a través de vínculos orgánicos, sino *homines oeconomici,* libres, iguales e independientes, no tienen otra relación entre sí que la necesidad de intercambiar los productos de su trabajo, aquella sociedad familiar pierde también toda función económica y al perder toda función económica conserva exclusivamente la función (que se convertirá cada vez más en la característica de la familiar burguesa) de la procreación y la educación de la prole. A medida que se va produciendo la emancipación de la sociedad burguesa de la sociedad política, los sujetos del trabajo productivo serán cada vez menos los miembros de la sociedad familiar, considerada como un todo orgánico, y cada vez más los productores (jurídicamente) independientes.

En la teoría lockiana se encuentra una expresión ya plenamente madura de esta transformación de la familia de empresa económica en institución ético-pedagógica. El tema que Locke se plantea inmediatamente después de haber hablado del estado de naturaleza y del estado de guerra, es el tema del fundamento de la propiedad individual, es decir, el tema relativo al paso de la original posesión en común de todas las cosas a la propiedad como derecho exclusivo de un individuo singular sobre una parte de los bienes de la tierra, paso que se produce en el estado de naturaleza, es decir, antes de la institución de la sociedad civil. Como se sabe, Locke

resuelve este problema tradicional refutando las dos soluciones clásicas, la que hace derivar el título original de propiedad de la ocupación y la que lo hace derivar del contrato: la propiedad individual, es decir, el derecho de un individuo singular a disfrutar y disponer a título exclusivo de un bien determinado, deriva, según Locke, del esfuerzo que el individuo aislado ha dedicado a hacerse con él y, si es necesario, a transformarlo y valorizarlo con su propio trabajo. No hace falta añadir que esta tesis sobre la propiedad es una de las más originales e innovadoras del sistema lockiano. No se encuentra nada comparable en los otros famosos tratados de filosofía política que se incluyen en el modelo iusnaturalista. Con su teoría del valor-trabajo, de la acumulación inicial y de la función de la moneda, Locke es el primer escritor político que plantea un cierto número de temas que se convertirán en objeto específico de una nueva ciencia, la economía política. Según nuestros objetivos, la teoría de la propiedad de Locke es importante por tres motivos: en primer lugar, queda claro que el estado prepolítico, el estado de naturaleza o la sociedad natural, como se le quiera llamar, coincide con la esfera de las relaciones económicas, es decir, con la esfera en que se forman y se desarrollan las relaciones del hombre con la naturaleza con objeto de transformarla en propia ventaja a través del trabajo; segundo, el protagonista de este estado prepolítico, que coincide con la sociedad económica, es el individuo singular considerado en su capacidad estrictamente personal para adueñarse de las cosas comunes y transformarlas para un mayor beneficio propio y de la sociedad; tercero, la institución fundamental de la economía burguesa, la propiedad individual, nace completa y perfecta ya en el estado de naturaleza, es decir, antes del surgimiento del Estado (a diferencia de lo que ocurre en las teorías de Hobbes y de Rousseau).

Estas premisas sirven para comprender cuál es la nueva función de la familia en el sistema lockiano. Locke trata el tema de la familia antes que el tema de la sociedad política (a diferencia de lo que ocurre en Hobbes), pero después del tema de la propiedad individual. ¿Qué significado se le puede atribuir a esta sucesión de temas? El hecho de que el tratado sobre la familia preceda al de la sociedad política muestra que siempre se trata de una sociedad natural; por otra parte, el hecho de que siga al tratado sobre la propiedad individual, con los temas vinculados a ella del trabajo, la apropiación y la valoración del suelo, y de la moneda, muestra que la institución familiar no tiene nada que ver con la actividad económica, que es una actividad esencialmente individual. En Locke, el tratado sobre la familia insiste sobre todo en dos temas:

a) La familia como sociedad de duración temporal, es decir, destinada a mantenerse hasta la mayoría de edad de los hijos, no puede confundirse con la sociedad política, que es permanente y como tal acompaña al individuo desde la cuna hasta la tumba;

b) la familia, al no tener otra función que la de proveer a la nutrición, a la crianza y a la educación de la prole (y también en este aspecto se diferencia de la sociedad política, que, teniendo funciones bastante más importantes, asigna al que la dirige poderes bastante más amplios), no puede confundirse con la sociedad económica, cuyos súbditos son los individuos independientes (que se encuentran en ese momento en estado de naturaleza).

En resumen, la familia lockiana representa el final de la concepción tradicional que, haciendo de la sociedad doméstica y patronal el núcleo originario de la sociedad política, le atribuye el desarrollo de la función económica, que es la función prepolítica por excelencia.

I.9. Una prueba "a contrario"

Una prueba *a contrario* de la ruptura que representa el modelo iusnaturalista con respecto al modelo clásico y de la significación ideológica que asume esta ruptura en el desarrollo de las reflexiones sobre la formación del Estado moderno puede derivarse de la constatación de que desde el principio del predominio indudable del modelo iusnaturalista, cada vez que se vuelve a exhumar el modelo clásico se recupera de forma especial la revaloración de la familia como origen de la sociedad política, con la consiguiente negación de un estado de naturaleza constituido por individuos libres e iguales; una y otra vez se produce una fuerte crítica contra el contrato social, con la consiguiente afirmación de lo natural del estado; una vez y otra se refuta la antítesis entre estado de naturaleza y Estado civil, con la consiguiente concepción del Estado como prolongación de la sociedad familiar; y cada vez esta serie de operaciones las cumplen escritores reaccionarios (y aquí entiendo por "reaccionarios" a los que son hostiles a las grandes revoluciones económicas y políticas que ha protagonizado la burguesía).

Aporto acerca de ello dos ejemplos típicos, uno del principio y otro del final del gran momento del modelo iusnaturalista: Roberto Filmer, uno de los últimos defensores de la restauración monárquica en Inglaterra (en la segunda mitad del Seiscientos) y Carl Ludwig von Haller, uno de los más notorios ideólogos de la Restauración tras la Revolución francesa.

El máximo objetivo polémico de Filmer es la teoría de la libertad natural de los hombres, de la que deriva la afirmación (que él juzga infundada y blasfema) de que los hombres tienen el derecho de elegir la forma de gobierno que prefieran. Para Filmer, la única forma de gobierno legítima es la

monarquía, ya que el cimiento de todo poder es el derecho que tiene el padre de mandar al hijo, y los reyes son originalmente los mismos padres o, al cabo del tiempo, los descendientes de los padres o sus delegados. A la concepción ascendente del poder, propia de las teorías contractualistas, Filmer le contrapone una concepción rígidamente descendente: el poder no se transmite nunca, según Filmer, de abajo arriba, sino siempre de arriba abajo. Desde el momento en que el paradigma de cualquier forma de poder del hombre sobre el hombre es el poder del padre sobre los hijos, entre la sociedad familiar y la sociedad política no existe, según Filmer, una diferencia esencial; existe tan sólo una diferencia de grado. Filmer se expresa así: "Si se comparan los derechos naturales de un padre con los de un rey, no se aprecia otra diferencia entre ellos que la amplitud y la extensión: como el padre en una familia, así extiende el rey sobre muchas familias su preocupación por conservar, nutrir, vestir, instruir y defender a toda la comunidad" (*Patriarcha,* I, 10).

Haller no discrepa de Filmer y, aun sin conocer la obra de éste, declara que el título de ésta "parece indicar una idea fundamental y exacta" (aunque, como dice inmediatamente después, demasiado restringida). Uno de los propósitos más insistentemente repetidos en su obra fundamental, *Restauración de la ciencia política,* es el de mostrar que "las agrupaciones humanas llamadas Estados no difieren *por su naturaleza sino sólo por el grado* de las otras relaciones sociales" (cap. II). Este propósito lo persigue con un ataque continuo contra las distintas formas asumidas por la teoría contractualista, a la que considera una "quimera", y con la tesis según la cual el Estado no es menos natural que las formas más naturales de la vida social, hasta el punto en que no se puede establecer diferencia alguna entre las sociedades naturales y aquellas a las que falsamente se ha llamado "civiles": "La Antigüedad ignoraba, como aún hoy el mundo entero ignora (con la excepción de las escuelas filosóficas), toda la terminología tenida por científica y que establece una diferencia esencial entre el estado de naturaleza y el Estado civil" (cap. XVI). Y toda vez que los Estados no se han creado mediante un acto de la razón humana, sino que se han formado por un proceso natural, "la diferencia entre los Estados y las demás relaciones sociales consiste tan sólo en la independencia, es decir, en un mayor grado de poder y libertad" (*ibid.*). No se podría decir con mayor claridad que la diferencia entre sociedades preestatales y Estado es una diferencia de grado y no de sustancia. A la cadena de distintas sociedades una por encima de la otra es inevitable que se añada una sociedad de la que dependan las otras y que a su vez no dependa de ninguna otra. Esta sociedad última es el Estado. Pero la misma sociedad puede convertirse en Estado o puede perder su calidad de Estado sin que cambie su naturaleza.

tesis de Haller

I.10. El final del modelo

He dicho al principio de estas páginas que el esplendor del modelo iusnaturalista llega hasta Hegel, incluyéndolo y excluyéndolo a la vez. La actitud de Hegel ante la tradición del derecho natural es compleja: es a la vez una actitud de rechazo y de aceptación. No puede dejar de verse, en un aspecto, que no pierde ocasión para criticar las principales figuras del modelo iusnaturalista, el estado de naturaleza, el contrato social, el Estado como asociación y no como organismo, etc., y para contraponer a la concepción atomística del Estado propia de sus predecesores una concepción del Estado como "totalidad ética", como organismo, como organización de una totalidad mediante la constitución que expresa el espíritu del pueblo, etc. Pero no se puede dejar de reconocer, en otro sentido, que se apropia de muchos temas del pasado para insertarlos en el momento y en el lugar justo en su sistema del espíritu objetivo, para hacer de ellos elementos esenciales, si no exclusivos, del sistema. Eliminado el estado de naturaleza como condición originaria de la humanidad, reaparece al final del desarrollo del espíritu objetivo, en las relaciones entre los Estados. El momento del *homo oeconomicus,* que constituye el tema principal del atomismo social de los iusnaturalistas, hace también su aparición en el sistema hegeliano en la sección inmediatamente precedente al Estado, en aquella parte de la sección relativa a la "sociedad civil" (que aquí ha de entenderse como "sociedad burguesa"), que se dedica al sistema de las necesidades, y que Hegel denomina, y no por casualidad, "sistema de la atomística". Gran parte de las materias que los escritores precedentes comprendían en el tratamiento del estado de naturaleza, o del derecho natural contrapuesto al derecho positivo (que tan sólo aparece con la constitución del Estado), Hegel las comprende en el momento del "derecho abstracto", a partir del cual se inicia el movimiento del espíritu objetivo.[5]

Hegel y el iusnaturalismo.

Edo como Totalidad ética o organismo

Esta aparente ambigüedad de Hegel ante la doctrina del derecho natural deriva, como se ha observado muchas veces, de la complejidad del sistema, de comprensión difícil en la multiplicidad de sus articulaciones y en su globalidad extremadamente diferenciada y compacta. Creo que la contraposición de los dos modelos, evidenciada en los párrafos anteriores, puede servir para penetrar en esta complejidad. Es un lugar común que el sistema hegeliano es tan omnicomprensivo como para haber intentado no dejar fuera de sí nada esencial, o que Hegel considerara esencial, de los sistemas

[5] Sobre la relación de Hegel con el iusnaturalismo he podido trabajar más ampliamente en el ensayo "Hegel e il giusnaturalismo", en *Rivista di Filosofia,* LVIII (1966), pp. 379-407. A continuación volví sobre el tema en "Hegel e il diritto", en el volumen *Incidenza di Hegel nell'ultimo decennio,* en *Rivista critica di storia della filosofia,* XXVII (1972), pp. 293-319. (Éstos y otros escritos se han recopilado en el volumen *Studi hegeliani,* Einaudi, Turín, 1981.)

precedentes. Es, por otra parte, uno de esos lugares comunes que no deja de sorprendernos por su verdad cada vez que nos acercamos al sistema hegeliano con la intención de dar un paso más en la comprensión de los diversos estratos de profundidad en que está dispuesto. La contraposición entre los dos modelos se convierte en este punto en un instrumento de desarticulación y, por tanto, de recomposición de la complejidad del sistema, y sirve por lo tanto para su mejor comprensión.

Es un hecho que hasta Hegel los dos modelos se habían mantenido rígidamente diferentes, como lo demuestra el ejemplo poco antes aducido del contemporáneo de Hegel, Von Haller. Quiero decir con ello que hasta Hegel todo el curso de la filosofía política avanza por dos filones muy distintos, sin paso posible de uno a otro: el filón aristotélico, basado en la díada familia-Estado, y el filón hobbesiano, basado en la díada estado de naturaleza-Estado. Pues bien, Hegel funde en su propio sistema por primera vez (y también la última) los dos modelos: su sistema de la filosofía práctica es una síntesis precisamente en cuanto trata de mediar o, mejor, no dejar que se pierda y por tanto recuperar y reinsertar en una totalidad orgánica tanto la tradición clásica de la filosofía política como la tradición moderna. Una operación de esta envergadura se la hizo posible, entre otras cosas, el hecho de que su sistema estuviese articulado no en forma diádica sino triádica.

Consideremos el último momento del espíritu objetivo, la eticidad y su tripartición en familia, sociedad civil y Estado. Después de todo lo que se ha dicho en las páginas precedentes, resulta ahora claro que esta tríada es producto de la combinación de las dos dicotomías precedentes, en el sentido de que el movimiento se inicia a partir de la familia, como en el modelo clásico, y sigue luego con la sociedad civil. Ahora bien, el primer momento de ésta, el sistema de las necesidades, reproduce temas fundamentales del estado de naturaleza en su interpretación más evolucionada, que siempre lo configura como el dominio del *homo oeconomicus*, es decir, como aquel estado en el que se desarrollan las nuevas relaciones económicas de la sociedad burguesa y que se ha convertido en objeto de una nueva ciencia, la ciencia económica, entendida ya no como gobierno de la casa. Mientras en los dos modelos anteriores, ambos diádicos, la sociedad prepolítica es *o* la familia, como primera sociedad natural, *o* el estado de naturaleza, como lugar en que se producen las relaciones de intercambio entre individuos en competencia entre sí, es decir, como sociedad burguesa, en el modelo hegeliano, que es triádico, antes que el Estado se encuentran la familia *y* la sociedad burguesa. En otras palabras, Hegel recupera de la teoría tradicional el momento de la familia como momento de origen del desarrollo de la sociedad humana, sin eliminar por ello, a diferencia de lo que hacen los escritores reaccionarios, el momento en que los sujetos del tejido social no son ya los padres de familia sino los individuos (o las clases sociales) en conflicto entre sí, y que es el reflejo, como se ha dicho, del nacimiento de la sociedad mercantil burguesa. En Hegel, el paso de la familia al Estado no se produce directamente ni de forma gradual, sino a través de un momento negativo intermedio, que representa, en un sentido, la disolución de la familia, y en otro el presupuesto necesario para la recomposición de la unidad social en un nivel más alto (que el del Estado). Como en el modelo clásico, el Estado es a la par con la familia (y a diferencia de la sociedad civil) un organismo ético; pero a la vez es, como en el modelo moderno, la antítesis de la sociedad de las necesidades, es decir, de la esfera en que dominan las relaciones de conflicto entre los individuos y las clases sociales. Si en los dos modelos precedentes el Estado se consideraba, respectivamente, como la continuación y como la antítesis del estado anterior, en el modelo hegeliano el Estado es a la vez continuación (de la familia) y antítesis (de la sociedad civil).

II. LA TEORÍA POLÍTICA DE HOBBES

II.1. LAS OBRAS

POR mucho que se le haya revalorizado desde los estudios de Ferdinand Tönnies en adelante, también como filósofo, después de habérsele incluido durante mucho tiempo entre los discípulos menores de Bacon, Thomas Hobbes (1588-1679) fue principalmente un filósofo político. Concibió toda la temática filosófica dividida en tres partes: *De corpore, De homine, De cive;* pero esta última, la parte dedicada a la política, no sólo la compuso muchos años antes que las otras (1642), cuando Inglaterra estaba en los umbrales de la guerra civil, sino que fue la única a la que dio forma final, a pesar de los dos o tres lustros que la separan de la primera (1655) y de la segunda (1658), como resulta claro para quien examine las tres partes, confrontándolas entre sí. Por otra parte, su primera obra filosófica, *Elements of Law Natural and Politic [Elementos de derecho natural y político],* escrita cuando la guerra civil aún no había estallado, es, a pesar del título, un opúsculo completo de la filosofía, una especie de prueba general del sistema, donde, por otra parte, el apartado que es con mucho más amplio y está más elaborado es el dedicado a la teoría del Estado, hasta el punto de ser considerada de forma unánime como la primera redacción de su obra mayor, el *Leviatán,* publicada en 1651. Finalmente, si se tienen en cuenta las diversas ediciones realizadas por el propio autor de las obras mencionadas desde aquí y de las obras menores de temática afín, se ve hasta qué punto ha sido constante y continuo, y preeminente, el interés por la reflexión política en la vida de Hobbes:

a) 1640, los *Elements* citados ya;
b) 1642, primera edición privada del *De cive;*
c) 1647, segunda edición pública del *De cive,* con notas adjuntas en respuesta a las objeciones planteadas;
d) 1650, *De corpore politico, or the Elements of Law, Moral and Politic,* separata de la parte de los *Elementos* dedicada al Estado;
e) 1651, el *Leviatán* en inglés;
f) 1666, *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England (Diálogo entre un filósofo y un estudioso del derecho común de Inglaterra);*
g) 1670, edición en latín del *Leviatán,* escrita quizá, en parte, antes que

la inglesa, aunque publicada tan sólo a edad tardía y sustancialmente sin modificaciones, excepción hecha de algunas correcciones de errores en las doctrinas religiosas.

Para completar el cuadro, téngase en cuenta hasta qué punto se vio políticamente comprometida e inspirada la obra historiográfica de Hobbes, que se inicia con la traducción de Tucídides, en la que se asiste, a juicio de los críticos, que concuerdan en ello, al nacimiento del escritor político, y que acaba con la narración de los hechos que forman el telón de fondo y actúan como estímulo para sus reflexiones sobre la política: *Behemoth, The History of Causes of the Civil Wars of England [Behemoth. Historia de las causas de las guerras civiles de Inglaterra].*

De las obras mencionadas, las tres siguientes son esenciales para la comprensión del pensamiento político hobbesiano: los *Elements,* la segunda edición del *De cive,* la edición inglesa del *Leviatán.* A pesar de que esta última se considere generalmente la redacción más completa y digna de confianza, y a pesar de que se dé una cierta tendencia entre los estudiosos más recientes a acentuar más que a atenuar las diferencias entre las tres obras, si bien más en el método que en la sustancia, un núcleo central de la teoría se encuentra ya plenamente expuesto y desplegado en los *Elements,* y permanece inalterado en las obras sucesivas.

A diferencia de la mayor parte de los escritores políticos, Hobbes no se dedicó nunca activamente a la política, ni como hombre de partido ni como consejero de príncipes. Fue, pues, un filósofo político en el más pleno y también más restringido sentido de la palabra. A diferencia de Maquiavelo, él era sólo un "sabio", como escribió un historiador inglés. Pasó gran parte de su larga vida bajo la protección de la familia Cavendish, condes de Devonshire, primero como preceptor, luego como secretario, y finalmente como huésped de honor. En los primeros años realizó tres viajes al continente (1610-1613, 1629-1630, 1634-1637), que le permitieron establecer contacto con los grandes filósofos y científicos de la época (tuvo acceso a Descartes y a Galileo). A finales de 1640, antes del inicio del Largo Parlamento (en noviembre de 1640), se exilió a Francia, no como consecuencia de una persecución, sino por el temor de verse perseguido por haber escrito y hecho circular en ese momento una obra (los *Elements* ya citados), en que sostenía que la mejor forma de gobierno era la monarquía (cap. V de la parte II). Durante los 11 años que permaneció en Francia, casi siempre en París, frecuentó las círculos científicos que encabezaba el padre Marsenne. En 1646 fue requerido para que enseñase matemáticas al príncipe de Gales (el futuro Carlos II), exiliado también en París. Pero nunca se vinculó tanto a la corte como para verse obligado a aceptar las consecuencias de la derrota. Instaurada la paz por obra de Cromwell, volvió a su patria en 1651,

después de haber publicado su obra mayor, el *Leviatán*, lo que le valió la acusación, de la que tuvo que defenderse en muchas ocasiones, y que es de hecho injusta (considerando los argumentos en pro y en contra), de haber escrito el libro para congraciarse con el nuevo vencedor. Es cierto que en el periodo cromwelliano, al poder disfrutar de las ventajas del erudito libre, publicó sus obras más importantes entre las no políticas (*De corpore*, en 1655; *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*, donde recogió todos los escritos de la controversia con el obispo Bramhall, en 1656; *De homine*, en 1658). Aceptó de buen grado el régimen nacido de la revolución que había aborrecido, pero nunca se comprometió con el nuevo señor, hasta el punto en que no pudo ser acogido con benevolencia por Carlos II, su antiguo discípulo, cuando se produjo la Restauración (1660). Pasó su vejez dedicado a sus estudios predilectos, de vez en cuando interrumpidos por polémicas, en su mayor frecuencia provocadas por adversarios en cuestiones científicas (como el matemático John Wallis) y religiosas, y no por enemigos políticos. Para defender el *Leviatán* de la acusación de impiedad y ateísmo escribió *An Historical Narration concerning Heresy and the Punishment Thereof* (1665-1666), que quedó inacabada. Por lo demás, aparte del anticlericalismo, la doctrina política hobbesiana podía muy bien interpretarse y aceptarse como la justificación y apología de la Restauración: así la interpretó y aceptó el joven Locke cuando, siendo *lecturer* en la oxfordiana Christ Church, escribió sus dos primeros opúsculos políticos sobre el magistrado civil.

II.2. La idea dominante

Aun no habiendo sido nunca un político militante, Hobbes escribió sobre política a partir del problema real y esencial de su tiempo: el problema de la unidad del Estado, amenazada por un lado por las discordias religiosas y el enfrentamiento de las dos potestades, y por otro por las disensiones entre la Corona y el Parlamento y por la disputa en torno de la división de poderes. El pensamiento político de todos los tiempos está dominado por dos grandes antítesis: opresión-libertad, anarquía-unidad. Hobbes pertenece decididamente a la facción de aquellos cuyo pensamiento político se inclina por la segunda antítesis. El ideal que defiende no es el de la libertad contra la opresión, sino el de la unidad contra la anarquía. Hobbes está obsesionado por la idea de la disolución de la autoridad, por el desorden que sigue a la libertad de disensión sobre lo justo y lo injusto, por la disgregación de la unidad del poder, destinada a producirse cuando se empieza a sostener que el poder ha de ser limitado; dicho brevemente, por la anarquía, que es el regreso del hombre al estado de naturaleza. El mal al que más teme, y contra el cual se siente llamado a erigir la suprema e insuperable defensa de su propio sistema filosófico, no es la opresión, que deriva del exceso del poder, sino la inseguridad, que por el contrario deriva del defecto de poder. Ante todo la inseguridad en la vida, que es el *primum bonum*, y luego la inseguridad de los bienes materiales, y finalmente también la inseguridad de aquella poca o mucha libertad que a un hombre se le ha concedido disfrutar en la sociedad.

En los años de su madurez la disolución del Estado se produce en Inglaterra a la vez que la fase extrema de la guerra civil. Al pasar de los *Elements*, escritos antes de las revueltas, al *Leviatán*, escrito cuando la larga y sangrienta lucha entre las facciones adversarias termina en el regicidio, el tema de la guerra civil adquiere mayor relieve: ante todo, la guerra civil es una pesadilla de la que necesita librarse, y luego es una calamidad que hay que intentar conjurar para el futuro. En el párrafo final del capítulo VIII de la parte II de los *Elements* y del XII del *De cive*, el mismo tema de las facciones que desgarran el Estado (con la espléndida similitud de Medea y sus hermanas que cortan en trozos a su padre para hacerlo renacer) suscita en la segunda obra en dos ocasiones la imagen de la guerra civil, mientras que la primera habla genéricamente de "rebelión". En el *Leviatán* las referencias a la guerra civil como el peor de todos los males son frecuentes[1], y no sólo la guerra civil en general sino la que se ha enconado y sigue enconándose en Inglaterra, mientras el autor escribe: "puede percibirse cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en una guerra civil" (104*). En la primera página de la "Introducción", en la famosa comparación entre el cuerpo humano y el cuerpo político, la sedición se compara con la enfermedad, la guerra civil con la muerte (3*). La guerra civil es una idea fija: a propósito de las asociaciones desordenadas de pensamientos, en la sección psicológica y aún no política del libro, recurre al ejemplo de quien hablando de "nuestra guerra civil presente" pregunta "cuál era el valor de un dinero romano" (17*). En *De homine*, a propósito de la presunción, o del defecto de aquellos que se creen más sabios de lo que son, aparecen los jueces que pretenden dar leyes al Estado antes que aplicar las dadas por el soberano, con este comentario: "Éste suele ser el principio de la mayor parte de las guerras civiles" (XIII, 7).

En el capítulo I del *De corpore* Hobbes hace el elogio de la filosofía. De la filosofía natural han nacido las artes mecánicas, que han contribuido a mejorar la vida del hombre; de la filosofía civil, aún niña, el hombre avisado puede recabar el arte del buen gobierno. Y, ¿qué significa buen gobier-

[1] *Leviathan*, ed. de M. Oakeshott, Basil Blackwell, Oxford, 1946, pp. 120, 136, 219. De aquí en adelante la paginación entre paréntesis en las citas de pasajes del *Lev.* se remite a esta edición.

* T. Hobbes, *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, 1ª ed., 1940; 2ª reimp., 1984. Los números con asterisco se refieren a las páginas de esta edición.

no? Significa constituir el Estado sobre bases tan sólidas que hagan imposible su disolución, es decir, que se mantenga lejos el peligro de la guerra civil, de la cual, comenta, "derivan los estragos, el vacío y la carencia de todo" (I, 7). Inmediatamente después, hablando otra vez de la guerra civil, la llama "la mayor calamidad". La lengua se mueve donde duele el diente: precisamente en el momento en que nos explica qué entiende por filosofía y cuáles son sus fines y su utilidad, su atención recae otra vez en el problema de la guerra civil: "La utilidad de la filosofía moral y civil se juzga, no a partir de las ventajas que derivamos de conocerlas, sino a partir de los daños que evitamos ignorándola. Todos los daños que se pueden evitar gracias a la laboriosidad humana, por otra parte nacen de la guerra, sobre todo de la guerra civil" *(ibid).*

A Hobbes le impulsa a filosofar la turbación que en él suscita el peligro de la disolución del Estado, porque está convencido de que la mayor causa de los males ha de buscarse en la cabeza de los hombres, en las falsas opiniones que éstos tienen o que reciben de malos maestros sobre lo que es justo e injusto, sobre los derechos y sobre los deberes, respectivamente, de los soberanos y de los súbditos. Uno de los temas constantes en las tres obras políticas es la condena de las opiniones sediciosas consideradas como la causa principal de los desórdenes. A propósito del derecho del soberano a condenar las opiniones contrarias a la salud del Estado, comenta: "Los actos de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos humanos respecto a su paz y concordia" *(Lev.,* 146*). En el párrafo ya citado del *De corpore,* el razonamiento sobre el nexo entre filosofía y guerra civil prosigue de esta manera:

> La causa de la guerra civil está en el hecho de que se ignoren las causas de la guerra y de la paz y en que sean muy pocos quienes han aprendido sus deberes, gracias a los cuales se refuerza y se conserva la paz, lo que es decir la verdadera norma de la vida civil. Pero el conocimiento de esta norma es precisamente la filosofía moral (I, 7).

En el "Prefacio a los lectores" del *De cive* —una de las páginas más bellas de la obra hobbesiana— compara con los Centauros, "raza turbulenta y guerrera", los dogmas biformes de los filósofos morales que lo han precedido, "en parte justos y hermosos, y en parte brutales y bestiales, causa de todas las luchas y de todos los estragos".

II.3. El método

Si la causa principal de los males que afligen a la sociedad civil es de naturaleza filosófica, su remedio sólo puede ofrecerlo la filosofía. Pero, ¿qué filosofía?

El problema de la buena filosofía, que finalmente ha de desplazar a la antigua, que durante demasiado tiempo ha dominado y confundido las mentes, está estrechamente vinculado al problema del método. Después de haberse dedicado de forma exclusiva durante años a los estudios humanísticos, Hobbes llegó a la convicción, a través de los contactos que estableció en sus viajes continentales con algunos de los científicos más importantes de la época, de que las únicas ciencias que habían progresado hasta el punto de transformar radicalmente la concepción del universo eran las que habían aplicado el procedimiento rigurosamente demostrativo de la geometría. ¿No cabía por ello presumir que la razón del atraso de las ciencias morales debiera buscarse en un defecto de método? En un ambiente tan cargado de entusiasmo por los éxitos de las ciencias naturales, ¿no había llegado el momento de hacer que el estudio del hombre y de la sociedad recorriese el mismo camino recorrido con tanto éxito por el estudio de la naturaleza? La causa mayor de perturbación de la paz social era, como se ha dicho, la disparidad de opiniones. Pero la disparidad de opiniones derivaba especialmente del hecho de que los filósofos morales no hubieran intentado nunca, por ignorancia o por interés, hacer de la ciencia política una ciencia rigurosa. En la geometría y en las ciencias demostrativas no había lugar para disputas ociosas acerca de lo verdadero y lo falso. La geometría —puede leerse en uno de los muchos textos que podrían citarse con este propósito— es la "única ciencia que Dios se complació en comunicar al género humano"; y, un poco más adelante: "las conclusiones de esta ciencia se han hecho indiscutibles" *(Lev.,* 26*, 35*). Y sin embargo la filosofía moral era la más necesitada de rigor. Y, de hecho, "si se infiltra algún error en investigaciones dirigidas a ejercitar la mente, no se produce daño ninguno, si no es una pequeña pérdida de tiempo. Sin embargo, en investigaciones realizadas para mostrar normas de vida, no sólo de los errores, sino también de la ignorancia nacen ofensas, luchas, estragos" *(De cive,* Pref.). Hobbes creía saber que una de las causas del atraso de las ciencias era que sus verdades podían obstaculizar "la ambición, las ganancias y la incontinencia humanas" *(Lev.,* 68). No dudaba que

> si hubiera sido una cosa contraria al derecho de dominio de alguien, o al interés de los hombres "que tienen este dominio, el principio según el cual los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos ángulos de un cuadrado", esta doctrina hubiera sido si no disputada, por lo menos suprimida, quemándose todos los libros de Geometría, en cuanto ello hubiera sido posible al interesado [*Lev.,* 84*].

Desde las primeras frases de su primer libro distingue dos especies de saber, el matemático y el dogmático, el primero "libre de controversias y disputas", porque plantea únicamente figuras y movimiento y no interfiere en los intereses de nadie, mientras que "en el segundo no hay nada

que no sea objeto de discusión, porque trata de los hombres e interfiere en sus derechos e intereses" (*Elem.*, Epíl.). En el párrafo ya citado de *De corpore*, con otra variación sobre el tema, contrapone los escritos "científicos" de los matemáticos a los escritos "verbos" de los filósofos morales, preocupados tan sólo por "hacer ostentación de su elocuencia e ingenio" (I, 7). En un punto del *Leviatán* compara la ciencia moral y civil con el catalejo, que permite ver las cosas de lejos, contraponiéndolo con las lentes multiplicadoras de las pasiones, que deforman incluso las cosas próximas (120).

En esta batalla por una ciencia política rigurosa, Hobbes tiende a abatir a la vez varias piezas. El adversario más ilustre es Aristóteles, según el cual la ética y la política no eran conocimiento de las cosas ciertas sino de las probables, dominio reservado, no a la lógica, sino a la retórica. En la epístola-dedicatoria de los *Elements* puede parecer una alusión polémica a la doctrina tradicional el punto en que se excusa por su mal estilo diciendo haber tenido en cuenta "más la lógica que la retórica". Con esta oposición a la vieja y venerada doctrina aristotélica, Hobbes fija uno de los principios más característicos del iusnaturalismo moderno, que perseguirá con insistencia el ideal de una ética demostrativa. La segunda y amplísima tropa de adversarios la forman los escolásticos antiguos y nuevos que perjuran *in verba magistra*, que cimientan sus teorías, no sobre la razón y la experiencia, sino en la autoridad de los precedentes, a los que siguen sin discriminación bien por inercia o bien para agradar a los poderosos y que tienen un saber tan sólo libresco. Hobbes compara a los que pierden el tiempo "revoloteando en torno de los libros" con "pájaros que, habiendo entrado por la chimenea y encontrándose encerrados en una estancia, revolotean hacia la engañosa luz de una ventana acristalada, sin la capacidad suficiente para pensar por dónde entraron" (22). En otro lugar los compara con aquellos que "confiando en las falsas reglas de un maestro de esgrima, se aventuran presuntuosamente contra un adversario, que los mata o los hiere" (30). Ya que el cubil infecto de estos hombres es la Universidad, la polémica antiescolástica y antilibresca va de consuno con la crítica de la Universidad, donde el estudio de la verdadera filosofía y de la geometría no tiene lugar, y la filosofía, "como la autoridad de Aristóteles es cosa corriente [...] no es propiamente filosofía [...] sino aristotelismo" (*Lev.*, 552*). En la época en que escribe, Hobbes tiene ante sí un tercer grupo de enemigos de la razón, que es a la vez el más peligroso y el más turbulento: son los "inspirados", o los fanáticos, los entusiastas, los visionarios, los falsos profetas, los que hablan no con la razón sino con la fe, los que confunden sus fantasías con la verdad revelada por Dios, los que están guiados en el enunciado de sus opiniones destructivas por el satánico orgullo de creerse los pocos elegidos de una multitud de réprobos. En un texto del *De cive* Hobbes les llama "apóstatas de la razón natural" (XII, 6); en otro texto del *Leviatán*, considera la inspiración como un auténtico caso de locura (60*), y describe a sus víctimas de esta manera: "se admiran a sí mismos suponiendo que se encuentran en posesión de la gracia del Todopoderoso que les ha revelado esa verdad, de modo sobrenatural, por su Espíritu" (61*).

II.4. El hombre artificial

Cuál fue el método seguido verdaderamente por Hobbes en el tratamiento del tema, o si hubo alguna vez un método, o si alguno anunció en sus distintas obras, en contraste recíproco, y si aplicó otros, es cuestión muy discutida, aunque quizá no sea esencial. Lo que importa, para darse cuenta de los motivos profundos de su intento de fundar una ciencia rigurosa de la ética, es que este esfuerzo se apoya en una teoría nominalista del conocimiento. Al contrario de aquellos que siempre han sostenido la separación neta entre matemáticas y ética, entre ciencias de la naturaleza demostrativas y ciencias del hombre no demostrativas, Hobbes mantiene que entre las diversas formas de conocimiento precisamente la política es la más afín con la geometría. La argumentación hobbesiana es idéntica, como se ha observado muchas veces,[2] a la que desarrollará Vico para demostrar la cognoscibilidad de la historia.

En un pasaje del *De homine* diferencia las ciencias demostrables *a priori*, es decir, de forma rigurosa, de las ciencias no demostrables. Demostrables son aquellas cuyos objetos se han creado por arbitrio del hombre. Pues bien, la geometría es demostrable porque "nosotros mismos creamos sus figuras", mientras que no es demostrable la física "porque las causas de las cosas naturales no están en nuestro poder, sino en el de la voluntad divina". Lo mismo que la geometría, son demostrables la ética y la política "dado que los principios por los cuales se conoce qué es lo justo y lo equitativo y, por el contrario, lo injusto y no equitativo, es decir, las causas de la justicia, las leyes y los pactos, los hemos creado nosotros" (X, 5).[3] Cualquiera que sea la validez de esta tesis, lo cierto es que es de una importancia capital para la comprensión y la ubicación histórica del pensamiento hobbesiano. Una de las características del pensamiento renacentista, de la que está profundamente impregnada la filosofía de Bacon, primer maestro de Hobbes, es la transformación de la relación entre naturaleza y arte con

[2] Véase A. Child, *Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey* (1953), que cito de su traducción al italiano, *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*, con introducción de E. Garin, Guida, Nápoles, 1970.

[3] La misma doctrina la expone Hobbes, más o menos con las mismas palabras, en la "Epístola dedicatoria" de las "Six Lessons to the Professors of the Mathematics", en *EW*, VII, p. 183.

respecto a la concepción de los antiguos;[4] no ya el arte como imitación de la naturaleza, que es signo de una nueva y más alta valoración de las cosas hechas por el hombre, y en general por la industriosidad humana. Concebida la naturaleza como una gran máquina, penetrar el secreto de la naturaleza quiere decir llegar a comprender las leyes que regulan su mecanismo. Pero una vez descubierto el secreto, el hombre es capaz no ya sólo de imitar a la naturaleza, sino también de recrearla, de perfeccionarla, de incrementar su energía, construyendo otras máquinas. Una de estas máquinas producidas por el hombre para suplir las deficiencias de la naturaleza, para sustituir con un producto del ingenio humano, con un *artificium*, el producto defectuoso de la naturaleza es, para Hobbes, el Estado.

Esta concepción del Estado se incluye en un programa mucho más amplio, que consiste en sustraerle a la naturaleza no siempre benéfica una parte de su antiguo reino, al considerar como efecto de la creatividad y de la inventiva humanas productos tradicionalmente atribuidos a la naturaleza. Para Hobbes no sólo las figuras y los números, ni los cuerpos políticos, como la vida en sociedad, son producto del hombre, sino también la lengua de donde se sigue añadir a la geometría y a la política una tercera ciencia demostrable, la lógica, en tanto se considera la lógica como el conjunto de los expedientes que hacen riguroso el lenguaje. De este programa, la parte que desarrolló Hobbes más ampliamente y con mayor consecuencia fue la relativa a la ciencia política. Precisamente basándose en la consideración del Estado como *automa*, dividió todo el campo de la filosofía en dos partes, a las que denominó filosofía natural y filosofía civil, teniendo por objeto la primera "lo que es obra de la naturaleza" y la segunda lo que "viene constituido por la voluntad humana a través de convenciones y pactos entre los hombres y a lo que se llama Estado" (*De corpore*, I, 9). De igual manera, también la historia se diferencia en historia natural o historia "de aquellos hechos o efectos de la naturaleza que no dependen de la voluntad humana; tales son las historias de metales, plantas, animales", e historia civil, "que es la historia de las acciones voluntarias de los hombres constituidos en Estado" (*Lev.*, 67*).

En el Prefacio del *De cive* el Estado se compara con la máquina por excelencia, el reloj:

> Así como en un reloj o en cualquier otro mecanismo más complejo no se puede comprender el funcionamiento de cada una de las partes ni de cada engranaje si no se desmonta [...]; asimismo, al estudiar el derecho público y los deberes de los ciudadanos es necesario, no por supuesto descomponer el Estado, sino considerarlo descompuesto en sus elementos.

[4] Me refiero en especial a las esclarecedoras páginas de P. Rossi, *I filosofi e le machine (1400-1700)*, Feltrinelli, Milán, 1962, Apéndice I: "Il rapporto natura-arte e la machina del mondo", pp. 139-147.

La Introducción al *Leviatán*, auténtico manifiesto de la teoría hobbesiana del Estado, empieza con estas palabras: "La naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el arte del hombre, que éste puede crear un animal artificial" (3*). Después de haber dicho que el arte consigue con toda seguridad imitar "esta obra racional, que es la más excelsa de la naturaleza: el hombre", Hobbes explica: "gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos república o Estado (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial". Sigue la minuciosa y metódica comparación entre las partes de la máquina natural del hombre y las de la máquina artificial del Estado, donde finalmente, al *fiat* pronunciado por Dios en la Creación, se le equiparan "los convenios mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí" (3*).

La idea de que el Estado, la *societas civilis*, precisamente en cuanto se contrapone al insocial estado natural, es algo construido por el hombre, un artefacto, constituye la base, como explicaré mejor en el apartado siguiente, de la teoría política hobbesiana. Baste recordar aquí que Hobbes compara el Estado, además de con el reloj, con lo que es el *constructo* por excelencia, es decir, con la casa, como en el texto siguiente:

> El tiempo y la industria producen cada día nuevos conocimientos. Y, como el arte de bien construir se deriva de principios racionales observados por hombres industriosos [...] mucho tiempo después de que el género humano empezase [...] a construir, así, mucho tiempo después de que los hombres empezasen a construir los Estados, imperfectos y sujetos a caer en desorden, se han podido encontrar principios racionales, mediante una laboriosa meditación, para que la constitución de aquéllos —excepto en el caso de darse una violencia externa— sea perpetua (220).

Relojero o arquitecto, el hombre, o mejor el género humano en su desarrollo histórico, ha construido, al instituir el Estado, el más complicado y quizá también el más delicado, y con certeza el más útil de los mecanismos, el que le permite nada menos que sobrevivir en la naturaleza no siempre amistosa. Si es cierto que el hombre está llamado no sólo a imitar sino también a corregir a la naturaleza, la expresión más alta y más noble de esta calidad suya de *artifex* es la constitución del Estado.

II.5. El estado de naturaleza

En la descripción del estado de naturaleza que las tres obras nos ofrecen, con algunas variantes pero sustancial y funcionalmente idéntica, respectivamente en el capítulo XIV de la parte I de los *Elements*, en el I del *De cive*

y en el XIII del *Leviatán,* Hobbes aduce argumentos que justifican la creación del hombre artificial. Estos argumentos nacen de un análisis de las condiciones objetivas en que los hombres se encuentran en el estado de naturaleza (condiciones independientes de su voluntad), o bien de las pasiones humanas (que las condiciones objetivas contribuyen en parte a alimentar).

Entre estas condiciones objetivas, la principal es la igualdad de hecho: en tanto son iguales por naturaleza, los hombres son capaces de procurarse uno a otro el máximo mal, la muerte. Si luego se añade una segunda condición objetiva, la escasez de bienes, por la cual puede producirse que más de un hombre desee poseer la misma cosa, la igualdad hace surgir en cada uno de ellos la esperanza de conseguir su propio fin. De esto nace un estado permanente de desconfianza recíproca, lo que conduce a cada uno a prepararse para la guerra, y a la eventualidad de hacerla, más que a buscar la paz. Entre las condiciones objetivas, los *Elements* y el *De cive* dan un particular relieve al *ius in omnia,* es decir, al derecho que la naturaleza le ha dado a cada uno, que viva fuera de una sociedad civil, sobre todas las cosas: el derecho sobre todas las cosas significa que allí donde las leyes civiles no han introducido aún un criterio de diferenciación de lo mío y lo tuyo, cualquier hombre tiene derecho de adueñarse de todo lo que cae en su poder, o bien, según otra interpretación, de todo aquello que resulta útil para la propia conservación. A decir verdad, las condiciones objetivas bastarían por sí solas para explicar la infelicidad del estado de naturaleza: la igualdad de hecho, unida a la escasez de los recursos y al derecho sobre todo, está destinada a generar un estado de competencia despiadada, que amenaza continuamente con convertirse en lucha violenta.

La situación se ve agravada por el hecho de que los seres a los que la naturaleza ha puesto en tal dificultad están dominados por las pasiones (lo que es también un don de la naturaleza madrastra) que los predisponen más para la insociabilidad que para la sociabilidad. La opinión que tiene Hobbes de sus semejantes no es lisonjera: quien quiera extraer de sus obras una antología de máximas y juicios sobre la malicia de los hombres sólo tendría como problema el de la selección. Discutiendo sobre la libertad y la necesidad con el obispo Bramhall, observa que los hombres son refractarios a la verdad porque se sienten movidos por el anhelo de procurarse riquezas o privilegios, por el apetito de los placeres sensuales, por la impaciencia de detenerse a pensar, por la irreflexión al abrazar principios equivocados (*EW,* IV, p. 256). En un pasaje del *Leviatán,* después de haber diferenciado a los hombres en codiciosos, o dedicados a su propio beneficio, y perezosos, o impulsados tan sólo por los placeres sensuales, observa: "En estas dos clases de hombres queda comprendida la mayor parte del género humano" (224). En la descripción del estado de naturaleza, la pasión a la

que Hobbes da un especial relieve es la que "deriva de la imaginación, o la idea, de nuestro poder, superior al poder de quien se compara con nosotros" (*Elements,* I, 9, 1). Bajo el amplio concepto de vanidad pueden quedar comprendidos todos los placeres anímicos, diferentes de los placeres materiales (*De cive,* I, 2). El hecho de que existan hombres dominados por esta pasión, como los que "esperan encontrarse en una situación de prelación y superioridad sobre sus compañeros", lleva inevitablemente a la disputa. En síntesis, en el *Leviatán* Hobbes distingue tres causas principales para la lucha: la competencia, que hace combatir a los hombres por el beneficio; la desconfianza, que les hace combatir por la seguridad; la gloria, que les hace combatir por la reputación (102*). El hincapié que Hobbes hace en la vanagloria entre las pasiones generadoras de disputas deriva del hecho de considerarla como la manifestación más visible del deseo de poder. En realidad, lo que impulsa al hombre contra el hombre es el deseo insaciable de poder.

Tan sólo en el *Leviatán* llega Hobbes a aclarar el problema fundamental de la ciencia política, el problema del poder (al que dedica un capítulo entero). A este respecto son decisivas estas líneas: "De este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte" (79*). El poder queda definido como el conjunto de los medios que se utilizan para conseguir una aparente ventaja futura. Hay dos clases de poder: el poder natural, que deriva de eminentes facultades corporales y anímicas, y el poder instrumental, que consiste en medios, como la riqueza, la reputación, las amistades capaces de incrementar el poder natural. Se podría sostener, una vez individualizado este deseo insaciable de poder que acaba sólo con la muerte, que no hacen falta más argumentos para demostrar lo miserable de la vida del hombre en el estado de naturaleza. Pero al considerar también las desfavorables condiciones objetivas poco antes mencionadas, que más que refrenar la lucha por el poder la estimulan, el cuadro del horror del estado de naturaleza queda completo.

El horror consiste en lo siguiente: el deseo de poder en una situación en la que todos son iguales en su capacidad de causarse daño, en que los bienes son insuficientes para satisfacer las necesidades de cada hombre, y en que cualquiera tiene derecho natural sobre todas las cosas, es un estado permanente de guerra. El estado de naturaleza es el estado de guerra de todos contra todos. "Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos" (*Lev.,* 102*).

II.6. La guerra de todos contra todos

La expresión "guerra de todos contra todos" no debe tomarse al pie de la letra. Por lo menos, si se la quiere tomar literalmente, hay que considerarla como la apódosis de un período hipotético que contenga en la prótasis la afirmación de la existencia de un estado de naturaleza universal. Pero el estado de naturaleza universal, es decir, aquel estado en el que todos los hombres se encontraban al principio o se encontrarán al final de la historia, es una simple hipótesis racional. Lo que Hobbes quiere decir al hablar de "guerra de todos contra todos" es que donde se cumplan las condiciones que caracterizan al estado de naturaleza, ahí se encuentra un estado de guerra de todos los que se encuentren en este estado.

Según Hobbes, el estado de naturaleza se puede comprobar en tres situaciones determinadas e históricamente constatables:

a) En las sociedades primitivas, las de los pueblos salvajes, como los indígenas de algunas playas de América, o como los pueblos bárbaros de la Antigüedad aún incivilizados, es decir, en una situación que, siendo anterior al paso de la sociedad natural a la sociedad civil, puede llamarse *pre*-estatal;

b) en el caso de guerra civil, es decir, cuando el Estado ya existe pero por distintas razones se disuelve, y se produce el paso de la sociedad civil a la anarquía, situación a la que se podría llamar *anti*-estatal;

c) en la sociedad internacional, donde las relaciones entre los Estados no se regulan por un poder ordinario; en una situación, por tanto, *inter*-estatal.

Hobbes no creyó nunca que el estado de naturaleza universal hubiese sido el estadio primitivo por el que pasó la humanidad antes de la "civilización". En un párrafo de la polémica con el obispo Bramhall, considera "verosímil" que "desde la creación en adelante el género humano no haya estado por completo sin sociedad. Si ésta faltaba en algunos lugares, podía encontrarse en otros" *(EW,* v, 183). Incluso admitiendo que algunas sociedades primitivas hubiesen vivido en estado de naturaleza, las formas de estado de naturaleza que a él le interesan son las que subsisten en su época: la sociedad internacional y el estado de anarquía que da origen a la guerra civil. Sobre todo este último: el estado de naturaleza que Hobbes tiene siempre en mente y que describe como guerra de todos contra todos es en realidad la guerra civil que ha asolado su propio país. Cada vez que habla de la guerra civil como del peor de los males, le atribuye el carácter específico del estado de naturaleza. Al tener que describir las consecuencias de la caída de la autoridad del Estado, que es la guerra civil, la describe como "guerra de cada uno contra su vecino", con una expresión en la que resuena la "guerra de todos contra todos" del estado de naturaleza. En el pasaje del *Leviatán* en el que da ejemplos de estado de naturaleza, al ejemplo de los americanos, que aparece también en *De cive,* le sigue una alusión que no podría resultar más clara: "puede percibirse cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en una guerra civil" (104*).

Hobbes es un escritor realista. Para demostrarlo no hay mejor prueba que la descripción del estado de naturaleza que va superponiéndose a la de la guerra civil, y una y otra acaban poco a poco por ser una sola cosa. El estado de naturaleza de Hobbes es mucho más realista que el de Locke y, como es natural, que el de Rousseau en el *Discurso sobre la desigualdad* (que intenta ser histórico, y no lo es). Hegel, que era realista y no creía en la cháchara de los predicadores sino en las duras lecciones de la historia, concibió la sociedad de los Estados, hobbesianamente, como un estado de naturaleza.[5]

Se podría objetar que la concepción del estado de naturaleza como un estado de guerra permanente no es realista. Pero por estado de guerra Hobbes entiende, correctamente, no tanto el estado con conflictos violentos como aquel en el que la tranquilidad es precaria y queda asegurada sólo por el recíproco temor, por la "disuasión", como se diría hoy; en resumen, es un Estado en el que la paz resulta posible únicamente por la amenaza continua de la guerra. Hobbes lo repite en tres obras para no ser malinterpretado *(Elem.,* I, 14, II; *De cive,* I, 12; *Lev.,* 102*). Además, en la última de las tres obras ilustra el concepto, como de costumbre, con una comparación:

> [...] así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad [...].

La "guerra de todos contra todos" es una expresión hiperbólica: dejada de lado la hipérbole, significa aquel Estado en el que un gran número de hombres, uno por uno o en grupo, viven en el temor recíproco y permanente de una muerte violenta, a falta de un poder común. La hipérbole sirve solamente para dar a entender que se trata de un estado intolerable, del que el hombre ha de de salir pronto o tarde si quiere salvar lo más precioso que tiene, la vida.

[5] Ésta no es la única interpretación realista posible del estado de naturaleza de Hobbes, aunque me parece la más fiel a la mayor parte de los textos. Ha habido quien, como Macpherson, ha visto en algunos pasajes hobbesianos sobre el estado de naturaleza, en particular en el 81 de *Lev.,* ya citado en el apartado 5, la descripción de la incipiente sociedad burguesa basada en la concurrencia (páginas 19 *ss.,* y 61 *ss.*).

II.7. Los dictámenes de la recta razón

Para salir del estado de naturaleza la razón acude en ayuda del hombre en forma de reglas, de normas hipotéticas del tipo: "Si quieres A, haz B." El hombre no es menos un ser de razón que de pasión: "En el hombre, la razón —dice Hobbes— no es menos natural que la pasión, y es la misma en todos los hombres" (*Elem.*, I, 15, I). "La recta razón —remacha en el *De cive*— forma parte de la naturaleza humana, de igual manera que cualquier otra facultad o sentimiento" (II, 1).

La razón de la que habla Hobbes no tiene nada que ver con la facultad de conocer la esencia de las cosas; es la facultad de razonar, entendiendo el razonamiento como un cálculo (*ratiocinatio est computatio, De Corpore*, I, 2) por el cual, dadas ciertas premisas, se llega por fuerza a ciertas conclusiones. Para Hobbes, decir que el hombre está dotado de razón equivale a decir que es capaz de descubrir cuáles son los medios más adecuados para alcanzar los fines deseados, y por lo tanto de actuar no sólo obedeciendo a esta o a aquella pasión, sino persiguiendo sus propios intereses. Cuando Hobbes dice que la recta razón forma parte de la naturaleza humana, quiere decir que el hombre es capaz no sólo de conocer *per causas*, sino también de actuar *per fines*, o sea de seguir reglas que le indican los medios más adecuados para alcanzar el fin que desea (como ocurre con las reglas técnicas). Lo que ha desencadenado las más enconadas discusiones y ha hecho enloquecer a los críticos es que Hobbes ha llamado a estas reglas "leyes naturales". Pero esta denominación no es más que un homenaje a la tradición: en realidad, estos dictámenes de la razón no son de hecho leyes, si por ley se entiende la orden de una persona dotada de autoridad, a menos que se considere, como muestra considerar Hobbes para conciliar al diablo con el agua bendita, que estas reglas de la prudencia humana son también expresión de la voluntad divina. De hecho, después de decir que las leyes naturales son "una especie de conclusiones extraídas por la razón acerca de lo que se debe hacer o no", advierte que "hablando estrictamente" no son leyes, aunque "se las puede llamar leyes con todo rigor, en tanto las ha promulgado Dios" (*De cive*, III, 33). En el *Leviatán*, bajo la etiqueta de leyes naturales habla sin rodeos de "argumentos convenientes" que la razón "sugiere" (sugiere, se abstiene y no manda) para conseguir la paz (84). Más adelante, repite que a estas normas de la razón se les llama "impropiamente" leyes, porque no son más que "conclusiones o teoremas relativos a aquello que conduce a la propia conservación o defensa" (104).

El estado de naturaleza, se ha dicho, es a largo plazo intolerable porque no garantiza al hombre la consecución del *primum bonum*, que es la vida. En forma de leyes naturales, la recta razón le sugiere al hombre una serie de reglas (Hobbes enumera una veintena) que tienen por objeto hacer posible una coexistencia pacífica; y todas ellas están, por así decirlo, subordinadas a una primera regla, que Hobbes llama "fundamental" y que prescribe buscar la paz. Ya que en el estado de guerra la vida se encuentra siempre en peligro, la regla fundamental de la razón, y todas las reglas derivadas de ella, al conducir al hombre a una coexistencia pacífica, vienen ordenadas hacia el fin verdaderamente primario de conservar la vida. Por otra parte, como estas reglas son reglas de la prudencia y no imperativos categóricos, cualquier hombre estará dispuesto a respetarlas sólo si, haciéndolo, tiene la completa seguridad de alcanzar el fin deseado. Ahora bien, lo que ocurre es que en la mayoría de los casos el fin previsto por la regla no se alcanza si la regla no es respetada por todos o, al menos, por la mayoría de los miembros de un grupo. Hobbes afirma que yo no sentiré la necesidad o, más correctamente, no tendré interés en respetar una regla si no estoy seguro de que los demás también la respeten. También aquí, como homenaje a la tradición del derecho natural, que habla de leyes o mandatos y no de reglas prudenciales, Hobbes explica esta dificultad diciendo que las leyes naturales obligan *in foro interno*, mas no *in foro externo*. Pero en el estado de naturaleza, ¿quién me asegura que los demás respetarán las reglas de la prudencia que yo estoy dispuesto a respetar? En otras palabras, en el estado de naturaleza, en el que el fin supremo no es tanto la paz como la victoria, ¿qué seguridad tengo yo de que, si actúo racionalmente, es decir, buscando la paz, también los demás hagan lo mismo? Una de las primeras leyes naturales es que hay que respetar los pactos. Pero, ¿quién será tan estúpido como para respetar un pacto si no está seguro de que la otra parte lo respete?

De las características del estado de naturaleza descritas en el apartado 5 se deriva claramente que en este estado nadie puede estar seguro de que los demás respeten las reglas naturales. El estado de naturaleza es aquel en el que las leyes naturales existen, es decir, que son válidas, pero no son eficaces; o, dicho de manera más sencilla, es aquel estado en el que sería el colmo de la imprudencia seguir las reglas de la prudencia. La razón prescribe al hombre que busque la paz. Pero para conseguir la paz es necesario que las reglas que tienen previstas las diversas acciones que llevan a este fin sean respetadas por todos, o al menos por la mayoría. Lo que no se da en el estado de naturaleza por una razón fundamental: si alguien viola una de estas leyes, no hay nadie que tenga la fuerza suficiente como para obligarlo a respetarla. De lo que se sigue que el único camino para hacer eficaces las leyes naturales, es decir, para hacer que los hombres actúen según la razón y no según la pasión, es la institución de un poder tan irresistible que convierta en desventajosa cualquier acción contraria. Este poder irresistible es el Estado. Para conseguir el bien supremo de la paz hay, pues, que salir del estado de naturaleza y constituir la sociedad civil.

II.8. El pacto de unión

En síntesis: la razón acude en ayuda del hombre sugiriéndole los diversos caminos para alcanzar un estado de paz; pero ninguno de estos caminos se puede recorrer mientras el hombre viva en el estado de naturaleza, es decir, en un estado en el que la inseguridad general desaconseja a todos que actúen racionalmente. La condición preliminar, pues, para conseguir la paz es el acuerdo entre todos para salir del estado de naturaleza e instituir un Estado tal que a cada uno le consienta seguir los dictámenes de la razón con la seguridad de que también los demás lo harán. Para hacer que el hombre viva en paz la razón por sí sola no es suficiente; si fuese suficiente, el Estado no sería necesario: es decir, que no serían necesarias las leyes civiles (bastaría con las leyes naturales). Es necesario que los hombres acuerden instituir un Estado que haga posible una vida según la razón. El acuerdo es un acto de voluntad. En este sentido, el Estado no es un hecho natural sino un producto de la voluntad humana: es el hombre artificial.

Hobbes hace indicaciones muy precisas acerca de la naturaleza de este acuerdo. Ante todo, ha de ser un acuerdo entre muchos y no entre pocos, permanente y no temporal. En segundo lugar, no debe limitarse a constituir una simple asociación de personas que persiguen un fin común, porque una asociación de este tipo debería regirse sólo por los dictámenes de la recta razón, y por tanto resultaría precaria por los motivos ya indicados. Hobbes rechaza netamente la doctrina que funda el Estado a partir del *pactum societatis* y hace de la sociedad civil una simple sociedad de ayuda mutua. Una sociedad de este tipo no puede asegurar la observancia de las reglas de las que ella misma tiene necesidad para desarrollar su función. Para fundar una sociedad estable es necesario estipular un acuerdo preliminar establecido para crear las condiciones de seguridad de cualquier acuerdo posterior. Sólo este acuerdo preliminar hace salir al hombre del estado de naturaleza y funda el Estado.

Cuál debería ser el contenido de este acuerdo se puede deducir de todo lo que se ha dicho hasta aquí acerca de las características del estado de naturaleza y sobre la exigencia para el hombre de salir de él. Ya que el estado de naturaleza es un estado de inseguridad, el propósito principal del acuerdo es el de acabar con las causas de esta inseguridad. La causa principal de la inseguridad es la ausencia de un poder común: el acuerdo fundador del Estado tiene como objetivo constituir un poder común. La única manera de constituir un poder común es que todos consientan en renunciar al propio poder y en transferirlo a una sola persona (sea ésta una persona física o una persona jurídica, como por ejemplo una asamblea), que de ahí en adelante tendrá tanto poder como sea necesario para impedir al individuo que ejercite su propio poder con daño para los demás. En la idea genética de

poder han de quedar comprendidas por lo menos dos cosas esenciales, los bienes económicos y la fuerza física: que en el estado de naturaleza cualquiera tuviese derecho sobre todas las cosas quiere decir en última instancia que cualquiera tenía el poder sobre todas las cosas que la fuerza tiene para conquistar y defenderse de los ataques de los otros. Para constituir un poder común es necesario, pues, que todos acuerden atribuir a una sola persona todos sus bienes, es decir, el derecho sobre todas las cosas, y tanta fuerza como sea necesaria como para poder resistirse contra cualquiera que se atreva a violar el acuerdo. La obligación fundamental que los individuos contraen sobre la base de este acuerdo es la característica del *pactum subiectionis*, es decir, la obligación de obedecer todo aquello que ordene el detentador del poder. Hobbes llama a este pacto "pacto de unión" y enuncia su formulación de esta manera: "[...] autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera" (*Lev.* 141*). A diferencia del *pactum societatis*, el pacto de unión hobbesiano es un pacto de sumisión; pero, a diferencia del *pactum subiectionis*, en el que los contratantes son, por una parte, el *populus* en su conjunto, y por otra el soberano, el pacto hobbesiano es, como el *pactum societatis*, un pacto en el que los contratantes son los individuos singulares vinculados entre sí que se comprometen recíprocamente a someterse a un tercero no contratante. Debido a una contaminación tal vez inconsciente de los dos contratos que están en la base del Estado según una doctrina transmitida, Hobbes ha hecho del pacto único de unión un contrato de sociedad con respecto a los sujetos y de sumisión en cuanto al contenido. En todo caso, el resultado es la constitución de aquel poder común a través del cual se llega al paso de estado de naturaleza al Estado civil.

Lo mismo que la soberanía según la concepción tradicional, este poder comprende el supremo poder económico (o *dominium*) y el supremo poder coactivo (o *imperium*). El poder político es la suma de los dos poderes. "No existe potestad en la tierra —dice el versículo del libro de Job que define al monstruoso Leviatán— que se le iguale." El versículo traduce la definición tradicional de soberanía: *potestas superiorem non recognoscens.* "Ésta es la generación —explica Hobbes— de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia) de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa" (*Lev.* 141*). En las tres obras Hobbes da tres definiciones del Estado cada vez más complejas pero sustancialmente semejantes:

a) "Una multitud de hombres unidos como una persona por un poder común, para su paz común, para su defensa y su provecho" (*Elem.*, I, 19, 8);

b) "Una única persona, cuya voluntad, en virtud de los pactos establecidos recíprocamente por muchos individuos, ha de reunir las voluntades de todos estos individuos; por lo que puede servirse de las fuerzas y de los haberes de los individuos para la paz y la defensa común" (*De cive*, V, 9), donde se observa la eliminación del "provecho" (*benefit*) de los fines del Estado;

c) "Una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común" (*Lev.* 141*).

II.9. La soberanía es irrevocable

La función que Hobbes atribuye al pacto de unión es hacer que la humanidad pase del estado de guerra al estado de paz, instituyendo el poder soberano. Este pacto de unión, por otra parte, está ideado para mostrar la soberanía que deriva de él con tres atributos fundamentales, que son las tres marcas de la doctrina hobbesiana del Estado: la irrevocabilidad, el carácter de absoluto y la indivisibilidad. El poder estatal no es verdaderamente soberano, y por lo tanto no sirve a los fines para los que se ha constituido, si no es irrevocable, absoluto e indivisible. Recapitulando, el pacto de unión es:

a) Un pacto de sumisión estipulado entre los individuos singulares y no entre el pueblo y el soberano;

b) consiste en atribuir a un tercero por encima de las partes el poder que cada uno tiene en el estado de naturaleza;

c) el tercero, al que se le atribuye este poder, es, como queda reiterado por las tres definiciones anteriores, una sola persona.

Del primer elemento deriva la irrevocabilidad; del segundo, el carácter absoluto; del tercero, la indivisibilidad.

Una de las razones por las que Hobbes estructura el pacto originario como un pacto entre individuos singulares (y no entre los individuos reunidos en un pueblo) y el destinatario de la sumisión, es el propósito, por otra parte declarado, de sustraerlo al peligro, subyacente en el pacto tradicional de sumisión, de verse revocado, en caso de que se interpretase como una relación entre el otorgante y el poder-habiente, cuyo contenido es el otorgamiento de un encargo de gobierno conferido en ciertas condiciones y con ciertos límites temporales. Hobbes aduce sustancialmente dos razones en favor de la irrevocabilidad del pacto de unión, tal como lo concibió: una

dificultad de hecho y una imposibilidad de derecho. Si uno de los dos signatarios fuese el pueblo, es decir, una *universitas* y no una *multitudo*, según el modelo del *pactum subiectionis*, para la rescisión del contrato bastaría que estuviese de acuerdo la mayoría. Pero cuando los signatarios son todos indistintamente miembros de la sociedad civil, *uti singuli*, es decir, multitud y no ya pueblo, la rescisión del contrato puede producirse sólo si todos están de acuerdo, es decir, que requiere la unanimidad y no la mayoría. Ya que no es verosímil, comenta Hobbes, que todos los ciudadanos estén a la vez de acuerdo en abatir al soberano, *ergo*, "para el soberano no existe el peligro de ser legalmente desposeído de su autoridad" (*De cive*, VI, 19).

La imposibilidad de derecho deriva de haberse concebido el pacto de unión como un contrato en favor de un tercero, es decir, como un contrato en el que los signatarios asumen una obligación, no sólo uno con el otro, sino también con el tercero en cuyo favor se ha estipulado el contrato. La naturaleza de este contrato es tal que no puede rescindirse sólo con el consenso de las partes, sino que hace falta también el acuerdo del tercero, con el que las partes se han recíprocamente obligado. Esto significa que, una vez establecido el pacto de unión, para rescindirlo no basta el acuerdo de los asociados, ya de hecho improbable porque es necesaria la unanimidad de los votos, sino que también es necesario el consenso del mismo soberano. En el *De cive* Hobbes interpreta este contrato en favor de un tercero como un conjunto de pactos recíprocos entre los asociados, cuyo contenido es la transferencia de los propios derechos a una sola persona, seguidos de una entrega de todos estos derechos a la persona convenida. De ello se sigue, explica Hobbes, que el poder soberano se apoya en una doble obligación por parte de los ciudadanos: una ante los demás ciudadanos, la otra ante el soberano; con la consecuencia de que, "cualquiera que sea su número, no puede destituir legítimamente del poder al soberano sin su consentimiento" (*ibid.*). Dicho de forma más simple, y quizá más eficaz: en el *Leviatán* se observa que no puede producirse una ruptura del contrato entre los súbditos y el soberano, porque entre el soberano y los súbditos no hay interpuesto ningún contrato, al ser el pacto de unión un pacto de los súbditos entre sí. Pero se añade una aclaración de extrema importancia para dar una explicación plausible de que no exista ni pueda existir un pacto entre súbditos y soberano. Una de dos: o se imagina este pacto como interpuesto entre el soberano y los súbditos como una sola persona, pero esto es imposible porque los súbditos, antes de reunirse en una asamblea, no son una persona, y si lo fuesen ya serían ellos mismos el Estado; o bien se ve este pacto como interpuesto entre el soberano y cada uno de los súbditos tomados uno por uno, y entonces, suponiendo que sea posible de hecho, una vez concluido se convierte en nulo, "porque cualquier acto que pueda ser presentado por uno de ellos como infracción del pacto, es el acto de sí

mismo y de todos los demás, ya que está hecho en la persona y por el derecho de cada uno de ellos en particular [...]" (143*): y si no fuese nulo, no habría nadie capacitado para juzgar la controversia en el caso de que el súbdito lo denunciase. La conclusión a la que Hobbes quiere llegar es que es perfectamente inútil atribuir a alguien el poder soberano con un pacto anterior a la institución misma del soberano, porque una vez instituido el soberano no está obligado a respetar cualquier pacto anterior, precisamente por la naturaleza misma del poder que se la ha atribuido. Aquellos que pretenden que el soberano quede vinculado por un pacto con los súbditos (mientras lo cierto es que sólo los súbditos quedan vinculados entre sí) no entienden la sencilla verdad de que "[...] no siendo los pactos otra cosa que palabras y aliento, no tienen fuerza para obligar, contener, constreñir o proteger a cualquier hombre, sino la que resulta de la fuerza pública; es decir, de la libertad de acción de aquel hombre o asamblea de hombres que ejercen la soberanía [...]" (144*).

Resulta superfluo subrayar la función conservadora y, por los tiempos en que fue escrita, contrarrevolucionaria de esta doctrina. Y aún está más vinculada a las luchas de la época la tesis paralela, expuesta también en el *Leviatán*, de que no sólo no es lícito que los súbditos revoquen al soberano, lo que es destruir al Estado, sino que tampoco es lícito cambiar la forma de gobierno, es decir, transformar, por ejemplo, una monarquía en república. También en este caso recurre Hobbes al acostumbrado argumento jurídico: "[...] quienes acaban de instituir un Estado y quedan, por ello, obligados por el pacto, a considerar como propias las acciones y juicios de uno, no pueden legalmente hacer un pacto nuevo entre sí para obedecer a cualquier otro, en una cosa cualquiera, sin su permiso" (142*). Para ilustrar esta tesis, Hobbes hace una clara alusión a los partidarios de la revolución donde se opone a aquellos que "[...] pretenden realizar un nuevo pacto no ya con los hombres sino con Dios"; el pacto con Dios es una mentira, porque sólo se establecen pactos entre los hombres, y como máximo con los mediadores entre el hombre y Dios, que son, precisamente, los soberanos.

II.10. La soberanía es absoluta

Cuando sostiene la irrevocabilidad del poder soberano, Hobbes se opone a la teoría del mandato (que, entre otros, recuperará Locke). Así, al sostener que el poder soberano es absoluto, en el sentido precisamente de *Legibus solutus*, se contrapone a las teorías, diversas y diversamente argumentadas, que plantean esta o aquella limitación al poder del Estado. Estas teorías, predominantes en Inglaterra antes y después de Hobbes, han dado origen a la corriente de pensamiento político del "constitucionalismo": pese a las

opiniones benévolamente liberalizantes del pensamiento hobbesiano que han circulado estos últimos años, los constitucionalistas siempre consideraron a Hobbes como uno de sus principales adversarios. Que el poder soberano sea el mayor poder que pueda ser atribuido por hombres a otros hombres es una de las acuñaciones hobbesianas más frecuentemente rebatidas. La grandeza de este poder reside precisamente en el hecho de que quien lo detenta puede ejercitarlo sin límites externos; así, este poder es absoluto. En el estado de naturaleza no existen súbditos ni soberanos, o, mejor dicho, cualquiera es soberano o súbdito según la situación de hecho en la que se encuentra integrado, pudiendo ser el más poderoso de los soberanos de derecho o bien el más miserable de los súbditos de hecho. En el Estado civil, tras el pacto de unión, el soberano es soberano y el súbdito, súbdito. Y el soberano es soberano porque, al tener sólo él el derecho sobre todo que antes del pacto correspondía a cada uno, siempre es soberano y nunca súbdito. Y es siempre soberano y nunca súbdito porque su poder es absoluto; si otro lo limitase, el soberano sería el otro, no él.

Eran varios los argumentos con los que las doctrinas antiabsolutistas afirmaban los límites del poder estatal. La obra hobbesiana es una respuesta continua y pugnaz a estos argumentos. Un primer argumento contra el absolutismo lo ofrecía la forma misma del pacto: si el pacto queda acordado entre el pueblo como *universitas* y el soberano, la transferencia del poder puede verse condicionada por el cumplimiento por parte del soberano de ciertas obligaciones. Como ya hemos visto, Hobbes niega en este caso tal presupuesto, es decir, el de la existencia misma de un pacto entre pueblo y soberano. Antes de la constitución del poder soberano, no existe un pueblo, sino una multitud, un conjunto de individuos aislados. Para que a partir de una muchedumbre se forme un pueblo es necesario que la multitud decida salir del estado de naturaleza, atribuyendo el poder soberano, no a una persona física, sino a una asamblea que lo abarque o la represente (asamblea popular). Pero en este caso el soberano es el pueblo mismo, y como soberano no puede despojarse de sus derechos y su poder es tan absoluto como el de un monarca. El pacto entre pueblo y soberano, si llega a producirse, es en realidad un pacto entre el titular de la soberanía y aquel o aquellos a quienes se les pide que la ejerzan. Pero un pacto de este tipo no tiene nada que ver con el pacto de unión que da origen a la sociedad civil.

Un segundo argumento nacía del contenido del pacto, independientemente de su forma. Quienesquiera que sean los sujetos contratantes, la mayor o menor amplitud del poder soberano depende también de la cantidad y de la calidad de los derechos naturales que constituyen el objeto de la transferencia. Los partidarios de la soberanía limitada sostienen que la transferencia es parcial: mejor dicho, poco a poco se abre camino la opinión de que de los derechos que el hombre tiene en el estado de naturaleza al-

gunos son inalienables y por tanto su transferencia, como quiera que se produzca, es nula. Hobbes, por el contrario, sostiene que la transferencia es casi total: para dar vida al Estado civil cada individuo ha de renunciar a su derecho sobre todas las cosas y a la fuerza para mantenerlo. Como consecuencia de la renuncia al derecho sobre todas las cosas, al individuo que ha entrado a formar parte del Estado, que se ha convertido en súbdito, no le queda otro derecho que el derecho a la vida. Que el derecho a la vida sea irrenunciable deriva de la lógica misma del sistema: así como los individuos instituyen el Estado para escapar de la amenaza permanente de muerte que caracteriza al estado de naturaleza, es decir, para mantener a salvo la vida, pueden considerarse desligados del vínculo de la obediencia cuando su vida esté en peligro a causa del soberano. El capítulo XXI del *Leviatán* contiene, por así decirlo, la carta de los derechos a la libertad de los súbditos del Estado hobbesiano, el más importante de los cuales se expresa con estas palabras: "Si el soberano ordena a un hombre (aunque justamente condenado) que se mate, hiera o mutile a sí mismo, o que no resista a quienes le ataquen, o que se abstenga del uso de alimentos, del aire, de la medicina o de cualquiera otra cosa, sin la cual no puede vivir, ese hombre tiene libertad para desobedecer" (177*). En general, las libertades de que gozan los súbditos en el *silentium legis* son simples libertades de hecho, que pueden verse acrecentadas o reducidas, o en su caso suprimidas, "según consideren más conveniente quienes tienen la soberanía [...]" (179*). Estas libertades no suponen ninguna disminución del poder ilimitado del soberano, porque "[...] nada puede hacer un representante soberano a un súbdito, con cualquier pretexto, que pueda propiamente ser llamado injusticia o injuria. La causa de ello radica en que cada súbdito es autor de cada uno de los actos del soberano [...]" (174*).

Estos dos primeros argumentos están relacionados con las doctrinas contractualistas. La argumentación clásica en favor de los límites del poder soberano prescinde de ellos y, debido a ello, es de carácter más general. Ello se basa en el principio de la subordinación del poder político, quienquiera que sea su titular, al derecho, o más precisamente a la ley (al derecho objetivo), principio que fue el fundamento ético de la doctrina constitucionalista inglesa, según la clásica formulación de Bracton: "Pero el mismo rey no ha de estar sometido al hombre, aunque sí a Dios y a la ley, porque es la ley la que hace al rey." Hobbes se desembaraza de inmediato de la tesis según la cual el soberano estaría sujeto al derecho positivo, es decir, a las leyes civiles, con el viejo argumento de que nadie puede obligarse a sí mismo, porque "quien se obliga a sí mismo se podría entregar a su propio arbitrio" (*De cive*, VI, 14; *Lev.*, 173). Dado que es el rey quien hace las leyes civiles, si el soberano estuviese supeditado a ellas, se impondría una obligación a sí mismo. Pero aún queda el problema más grave: ¿no existen otras leyes más allá de las leyes civiles? Quien quiera defender el principio de lo ilimitado del poder del soberano ha de tener en cuenta las leyes comunes del país (la *common law*), establecidas por la costumbre y aplicadas por los jueces (cuya superioridad sobre las leyes emanadas del rey y del parlamento sostienen los juristas), así como las leyes naturales. Hobbes es un enemigo declarado y encarnizado de los partidarios del derecho común, empezando por Sir Edward Coke, contra quien escribe a edad tardía el *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, donde sostiene la tesis de que no existe otro derecho que el que emana del rey, porque solamente el rey tiene la fuerza necesaria para mantenerlo. Aunque ya en *Elements*, al enumerar fuentes del derecho no reconoce otras aparte de la ley derivada de la voluntad expresa o tácita del soberano: "La costumbre, por sí misma, no constituye ley" (II, 10, 10, y también *De cive*, XIV, 15; *Lev.*, 174).

II.11. Las leyes civiles

En cuanto a las leyes naturales, la solución que le diera Hobbes al problema, si es que le dio alguna, es hoy tema de viva controversia entre los estudiosos; una controversia hasta hoy inacabada, quién sabe si interminable (y fútil). Es cierto que Hobbes repite a menudo que el soberano está sometido a las leyes de la naturaleza (y también a las divinas). Pero, como hemos visto en el apartado 7, las leyes de la naturaleza son reglas de prudencia o normas tácitas, cuya observancia depende del juicio relativo a la posibilidad de perseguir un fin determinado en una situación dada. En lo que respecta al soberano, sea en sus relaciones con otros soberanos, con los que vive en estado de naturaleza, sea en las relaciones con los súbditos, con quienes no le liga ningún pacto, este juicio sólo a él le corresponde. Ya que no está obligado *externamente* con nadie, ni con los demás soberanos ni con los súbditos, en cuanto a la observancia de los dictámenes de la razón (recordemos que las leyes naturales obligan tan sólo en conciencia), éstos no constituyen *de hecho* una limitación del propio poder. Es cierto que la finalidad de que los hombres hayan instituido el Estado es la seguridad, y por seguridad Hobbes entiende aquel estado en el que las leyes naturales pueden respetarse sin miedo al abandono, y es también cierto que éstas atribuyen al soberano todos los poderes necesarios para que las leyes naturales se conviertan en auténticas leyes, es decir, en leyes civiles; por ello podría parecer que, siendo competencia principal del soberano hacer coactivas las leyes naturales, también él debería estar supeditado a ellas. Pero también es verdad que corresponde al soberano, y solamente al soberano, establecer mediante la promulgación de las leyes civiles lo que es justo y lo que es injusto; con la consecuencia de que, una vez constituido el Estado, no existen

para los súbditos otros criterios de lo justo e injusto que las leyes civiles. Son innumerables los pasajes en que Hobbes remacha esta idea que hace de su moral una de las expresiones más desafiantes, aunque no siempre coherente, del legalismo ético, es decir, de aquella teoría según la cual el soberano (y asimismo Dios) no manda lo que es justo, sino que es justo lo que el soberano ordena.

> Forma parte de las prerrogativas del soberano establecer y promulgar normas, o sea criterios normativos, generales, de manera que cada cual sepa qué se ha de entender como propio y ajeno, justo e injusto, honesto o deshonesto, bueno y malo; y, en resumen, qué se ha de hacer y qué hay que evitar en la vida de la comunidad (*De cive*, VI, 9).[6]

O bien: "Donde no existe un poder común, no existe ley, y donde no existe ley no existe justicia" (*Lev.*, 83). Y también: "Ninguna ley puede ser absolutamente injusta, en tanto que todos los hombres crean con su consenso la ley que están obligados a observar, y que consecuentemente ha de ser justa, a menos que un hombre pueda ser injusto consigo mismo" (*On Liberty and Necessity*, en *EW*, IV, pp. 252-253).

Se podría objetar que las leyes civiles establecen lo que es justo e injusto porque no son otra cosa que la ejecución coactiva de las leyes naturales: en este sentido se interpreta el discutido pasaje del *Leviatán* donde Hobbes dice que "la ley de naturaleza y la ley civil se contienen una a otra y son de igual extensión" (219*); o bien aquel otro del *De homine* en el que se dice que "las leyes naturales, una vez constituido el Estado, pasan a formar parte de las leyes civiles" (XIII, 9). Pero a esto se puede responder:

a) Hay algunos pasajes del *De cive* donde Hobbes sostiene con mucha claridad que corresponde al soberano establecer cuál es el conjunto de las leyes naturales, lo que equivale a decir que es competencia del soberano, no sólo hacer coactivas las leyes naturales, sino también establecer lo que prescriben: "Las leyes de la naturaleza prohíben el robo, el homicidio, el adulterio y toda clase de ofensas. Pero se ha de determinar por medio de la ley civil, y *no de la natural* lo que se ha de entender entre los ciudadanos por robo, homicidio adulterio, ofensa" (*De cive*, VI, 16, y también XIV, 10, y XVIII, 10). Los ejemplos que aduce Hobbes para ilustrar esta afirmación ("no toda

[6] Ya que estos últimos años se ha manifestado la tendencia a hacer de Hobbes un iusnaturalista, vale la pena citar otro párrafo en el que el legalismo de Hobbes no puede ser más explícito: "Lo justo y lo injusto no existían antes de que se instituyese la soberanía; su naturaleza depende de lo que se manda; y cualquier acción, por sí misma, es indiferente: que sea justa o injusta depende del derecho del soberano. Por lo tanto, los reyes legítimos, al ordenar una cosa la hacen justa por el solo hecho de mandarla, y al prohibirla la hacen injusta precisamente porque la prohíben" (*De cive*, XII, 1).

muerte es homicidio; sólo es homicidio matar a personas a las que la ley civil prohíbe matar") sirven para probar que es inadecuado decir que el soberano esté sometido a las leyes naturales y que por tanto pueda violarlas;

b) una vez [que] se ha admitido que el soberano puede violar las leyes naturales, queda el hecho de que el súbdito tiene el deber de obedecer en todo aquello que manda el soberano, con excepción de las órdenes que pongan en peligro la vida. Al poder del soberano de mandar sin limitaciones le corresponde la obligación del súbdito de obedecer sin reservas. A un poder tal que no puede haber otro mayor, por una parte, le corresponde una obediencia tal "que no puede existir otra mayor" (denominada en el *De cive* "simple" VI, 13), por otra.

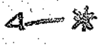
Si se consideran atentamente los argumentos *sub* a) y *sub* b), no se consigue ver qué limitaciones derivan para el poder soberano del hecho de que ello se haya establecido para hacer coactivas las leyes naturales o, dicho más concretamente, para hacer de los dictámenes de la razón leyes propiamente dichas. A partir del momento en que le corresponde al soberano determinar el contenido de las leyes naturales, está de acuerdo con la ley natural cualquier ley civil que él disponga: por absurda que pueda parecer una consecuencia de este tipo, es precisamente lo que Hobbes expone donde, reiterando la idea de que "aunque la ley de la naturaleza prohíba el robo, etc., si luego la civil ordena cometer una determinada usurpación, esa usurpación ya no es un robo", afirma que "ninguna ley civil, a menos que se haya promulgado con la intención de ofender a Dios [...], puede ser contraria a la ley natural" (*De cive*, XIV, 10). En este punto, la única limitación real de su propio poder podría encontrarla el soberano en la resistencia de los súbditos a obedecer una orden considerada injusta. Pero a partir del momento en que los súbditos se han obligado a obedecer todo aquello que el soberano mande, incluso esta limitación desaparece, y el poder soberano resulta verdaderamente ilimitado tanto con respecto a las leyes naturales como a los derechos de los súbditos, como se quería demostrar.



Prueba de ello es la opinión de Hobbes acerca de la distinción tradicional entre formas puras y formas corruptas de gobierno. Esta distinción no tiene ningún fundamento, dice, porque, si el criterio diferenciador es la mayor amplitud de los poderes del tirano en comparación con el rey, este criterio es falso, siendo así que "no se puede dar poder más grande que el poder soberano"; si fuese cierto que el rey tiene un poder limitado, éste no sería ya soberano, ya que, "si una autoridad se concede con ciertas limitaciones, quien la recibe no es rey, sino súbdito de quien la concede" (*De cive*, VII, 3). En las obras de Hobbes falta totalmente una teoría del abuso del







poder (que es precisamente lo que caracteriza al tirano, por lo menos según la figura del *tyrannus quoad exercitium*). A partir del momento en que el abuso consiste en ir más allá de los límites establecidos, no puede haber abuso allí donde no existen límites. Por el contrario, lo que puede inducir a los súbditos a desvincularse del deber de obediencia no es el abuso sino el no uso, no el abuso sino el defecto del poder. La razón de que los hombres hayan otorgado tanto poder a otro hombre (o a una persona civil) es la necesidad de seguridad. Incumple su propia tarea esencial el soberano que por incuria, debilidad o incapacidad no es capaz de impedir que sus súbditos recaigan en el estado de naturaleza. Si el soberano que ellos han instituido no los protege, tienen el derecho de buscar otro protector (*Lev.*, 144). De hecho, el primer deber del soberano es no despojarse y no dejarse despojar de los poderes que le han sido conferidos (*ibid.*, 219); así pues, lo que no debe hacer es, no ya superar unas limitaciones que no existen, sino imponerse o aceptar limitaciones que no deben existir.

II.12. La soberanía es indivisible

En las definiciones del Estado expuestas en el apartado 8, Hobbes insiste siempre en que la soberanía ha de atribuirse a una sola persona (sea un hombre o una asamblea). Como Rousseau había visto ya correctamente, el problema fundamental de Hobbes —aquel cuya solución es el primer motivo y la última finalidad de su doctrina política— es el problema de la unidad del poder: "Entre todos los autores cristianos, el filósofo Hobbes es el único que ha visto el mal y el remedio, que ha osado hacer la propuesta de unir las dos cabezas del águila y llevarlo todo a la unidad política" (*Contrato social*, IV, 8). Como se ha dicho en el apartado 2, lo que impulsa a Hobbes a dedicarse al estudio de la política es la aversión a las doctrinas y el miedo a las revueltas que provocan la disgregación del Estado. Para evitar la anarquía, la soberanía ha de ser, además de irrevocable e ilimitada, también indivisible. Las causas de disolución de la unidad estatal, que Hobbes considera y contra las que combate sin tregua, son sobre todo dos: La división de los poderes soberanos en el seno del Estado y la separación entre poder espiritual y poder temporal.

En los tiempos de Hobbes, quienes sostenían la división de poderes apelaban a la teoría clásica del gobierno mixto, según la cual la mejor forma de gobierno es la que resulta de una composición y equilibrio de las tres formas aristotélicas: monarquía, aristocracia y democracia. Entre los escritores del derecho público inglés, el Estado de Inglaterra quedaba configurado como un cuerpo político compuesto por una cabeza (el rey) y los miembros (los tres estados); a la teoría del gobierno mixto apelaban los defensores de las prerrogativas del parlamento contra la corona. Ya en los *Elements* se hace una descripción del gobierno mixto como aquel en que "el poder de hacer las leyes se le atribuye a una gran asamblea democrática, el poder de juzgar a otra asamblea y atender al cumplimiento de las leyes a una tercera, o a un hombre" (II, I, 15); y rechaza enérgicamente su función, que debiera ser la de garantizar una mayor libertad de los ciudadanos, con uno de sus típicos razonamientos dilemáticos: si los tres organismos funcionan en concordancia, su poder es tan absoluto como el de una sola persona; si están en desacuerdo, el Estado ya no es Estado, sino anarquía. Esta impugnación le da la oportunidad de repetir que la soberanía es indivisible, y que "lo que parece conmixtión de distintas formas de gobierno, no es conmixtión de las cosas mismas, sino confusión en nuestros intelectos, que no pueden descubrir sin dificultad a quién estamos supeditados" (véase también *De cive*, VII, 4). En el *Leviatán* pasa de la impugnación teórica a la ejemplificación histórica, que muestra cuál es el verdadero blanco de la polémica. "Si no hubiese existido primero una opinión, admitida por la mayor parte de Inglaterra, de que estos poderes estaban divididos entre el rey, y los Lores y la Cámara de los Comunes, el pueblo nunca hubiera estado dividido, ni hubiera sobrevenido esta guerra civil" (149*). También en el *De cive* (XII, 5), por otra parte, no faltaba una alusión a las vicisitudes del país donde, criticando como sediciosa la teoría según la cual "el poder soberano pudiera dividirse", se refería entre otros a aquellos que subdividen el poder soberano de forma tal que atribuyen el poder sobre la guerra y la paz a una persona, "pero luego le atribuyen, no a él, sino a otros el poder de imponer tributos". De ello se seguía en esta ocasión un dilema de este tipo: o el poder efectivo pertenece a aquellos que disponen de los recursos financieros, y entonces el poder no está dividido más que en apariencia, o está verdaderamente dividido, y entonces el Estado se encuentra en vías de disolución, "porque no se puede hacer la guerra [...] ni conservar la pública tranquilidad sin dinero".

Hobbes no se limita a criticar la teoría contraria, sino que en el *De cive*, allí donde examina y hace el catálogo de los poderes del soberano, al que llama "espada de la justicia" y "espada de la guerra", se detiene un momento para hacer notar que estas dos espadas, para poder golpear, deben pertenecer a la misma persona. Porque "nadie puede obligar legítimamente a sus ciudadanos a combatir y subvenir a los gastos de la guerra, si no tiene el derecho de castigar a quien no obedece" (VI, 7). Como si no fuese suficiente, así como el derecho de castigar presupone el poder de juzgar la razón y la sinrazón, quien posee la espada también ha de tener la balanza. Inmediatamente después considera, entre los poderes soberanos, el poder de legislar. De este modo quedan reunidos en la misma persona los tres poderes tradicionales del Estado: el poder ejecutivo (las dos espadas),

el poder judicial y el poder legislativo; acerca del cual comenta en *Elements:* "Su creación (la de las leyes) debe corresponder en derecho al que tiene el poder de la espada, por el cual los hombres se ven obligados a observarlas; de hecho, si fuese de otra manera, se hubiesen hecho en vano" (II, 1, 10). El análisis de los distintos poderes que corresponden al soberano se dirige en conjunto a demostrar que estos poderes están tan estrechamente vinculados el uno al otro, y son tan interdependientes, que no pueden por menos que pertenecer a una sola persona. El poder ejecutivo, es decir, el poder de obligar o de hacer uso legítimamente de la fuerza física bien contra los enemigos externos o bien contra los enemigos internos, que es el distintivo mismo de la soberanía, presupone el poder de juzgar la sinrazón y la razón (poder judicial); el poder judicial presupone que se hayan preestablecido los criterios generales sobre cuya base puede emitirse el juicio, las leyes civiles. A su vez, el poder legislativo presupone el poder ejecutivo, si es que las leyes han de ser verdadera y precisamente normas para la conducta humana y no *flatus vocis*. Y así se cierra el círculo.

II.13. El Estado y la Iglesia

Al condenar como opinión sediciosa la teoría según la cual "el poder soberano puede dividirse", Hobbes lo comenta, además de dar el ejemplo de la teoría de la separación de los poderes, con la opinión de aquellos que dividen el poder estatal de tal manera que "atribuyen a la autoridad civil la soberanía en todas aquellas materias que se refieren a la paz y al bienestar en esta vida, y a otra autoridad el poder de regular todo lo que se refiere a la salvación del alma" (*De cive*, XII, 5). Cualquiera que sea el juicio negativo que presente en cuanto a esta forma de resolver el problema de las relaciones entre Estado e Iglesia, resulta claro a partir de lo que se lee inmediatamente después: allí donde los ciudadanos deben obedecer los diversos preceptos de las leyes civiles, puede darse que se vean inducidos a desobedecerlas. "¿Qué puede ser más deletéreo para el Estado que el hecho de que se disuada a los hombres, con el espantajo de las penas eternas, de que presten obediencia a los gobernantes, es decir a las leyes, y, en esencia, de la práctica de la justicia?"

De todas las causas de disgregación del Estado, la más grave para quien cree que el único remedio para la disgregación es la indivisibilidad del poder es, ciertamente, la existencia fuera del Estado, e incluso contra el Estado, de un poder tan grande, si no lo es más en opinión de algunos, que pretende la obediencia a sus propias leyes, y que incluso considera que la obediencia a sus propias leyes ha de tener precedencia sobre el acatamiento de las leyes civiles, en la medida en que el premio y el castigo eternos son más temibles que el premio y el castigo en esta tierra. La guerra civil, de la que Hobbes había sido espectador aterrorizado, había sido también guerra religiosa: la lucha contra el poder civil se había hecho también en nombre, o con el pretexto, de la obediencia debida a la voluntad de Dios y de la observancia de los preceptos de las autoridades religiosas hostiles a esta o a aquella autoridad tan sólo terrena. Pese a la ruptura del universalismo religioso, ninguna iglesia había renunciado a la pretensión de la Iglesia romana de ser la única intérprete autorizada de las leyes de Dios y, con ello, de ser superior al Estado; ni las iglesias nacionales reformadas, ni la Iglesia anglicana, ni las sectas inconformistas, a las que Hobbes detestaba como irresponsables y fanáticas incitadoras a la desobediencia civil.

> El pretexto más frecuente de sedición y guerra civil en los Estados cristianos —escribe al principio del capítulo XLIII del *Leviatán*— ha derivado durante mucho tiempo de una dificultad que todavía no está suficientemente resuelta: la de obedecer, a la vez, a Dios y al hombre, precisamente cuando sus mandatos son contrarios uno a otro (484*).

Hobbes dedica a la resolución de esta dificultad una parte cada vez mayor de su trabajo político, dos capítulos en *Elements,* la tercera parte del *De cive,* que se titula "Religio", dos partes de las cuatro, o sea cerca de la mitad, del *Leviatán,* tituladas respectivamente "De un Estado cristiano" y "El reino de las tinieblas"; y, precisamente por tratarse de una dificultad mayor, se esfuerza en ello con todas las energías de su sutilísimo ingenio y lo hace a través de una ejemplar, y ejemplarmente tendenciosa, exégesis bíblica y de un recurso constante y coherente a los principios —necesidad de un poder común tan fuerte como para impedir el retorno al estado de naturaleza— que ha de hacer que aparezca la tesis final como la férrea conclusión de un silogismo.

Los puntos esenciales que Hobbes apoya en las Sagradas Escrituras son sobre todo dos: ante todo, una interpretación antidogmática del cristianismo, según la cual todo lo que hay que creer para ser cristiano es que Jesús es el Cristo hijo de Dios, y que desembaraza el campo de gran parte de las controversias teológicas y, por tanto, elimina motivos tan frecuentes como insidiosos de desacuerdo; en segundo lugar, la afirmación de que el reino de Dios no es de este mundo y que Cristo vino a los hombres sólo para enseñar y predicar, no a mandar, y que le dejó a la autoridad civil el poder de mandar o de promulgar leyes a las que se debe obediencia, de manera que los preceptos del Nuevo Testamento no se han convertido en leyes, sino que han quedado tan sólo como consejos para conducir a los pecadores por el camino de la salvación, hasta que los poderosos de este mundo los convirtieron en leyes civiles. Incisivamente, escribe en el *De cive*: "Nuestro Salvador no ha señalado ninguna ley relativa al gobierno del Estado,

aparte de las leyes naturales, es decir, aparte del mandato de obedecer al Estado mismo" (XVII, 11 y también *Lev.*, 343). Como ya hemos visto, la existencia de leyes naturales no limita en nada el poder soberano, porque, una vez constituido el Estado, no existen otras leyes naturales aparte de aquellas que el soberano ha considerado tales y a las que ha transformado a su arbitrio en leyes civiles, como queda confirmado también en el siguiente párrafo: "La interpretación de las leyes naturales, tanto sagradas como seculares, siendo así que Dios reina a través de la naturaleza, depende de la autoridad del Estado, es decir, del hombre, o de la asamblea a quien se ha confiado el poder supremo del Estado" *(De cive*, XV, 17). Por otra parte, en el párrafo citado, Hobbes hace una afirmación aún más comprometida, es decir, que las leyes naturales se reducen al precepto de obedecer al Estado. Esta afirmación, que se encuentra enunciada y concretada por primera vez en el capítulo XIV, 10, del *De cive* relativo a las leyes y a su violación (aunque, al no quedar recogida en el *Leviatán*, ha de considerarse con cautela) dice: "La ley natural ordena obedecer todas las leyes civiles en virtud de la ley natural que prohíbe violar los pactos", lo que tomado al pie de la letra acabaría por eliminar la posibilidad misma de plantear un debate entre ley natural y ley civil.

Una vez demostrado que no existe un poder sacerdotal distinto del poder civil y confirmada la idea de que el poder para ser tal ha de ser único, Hobbes no tiene siquiera la necesidad de negar la diferencia entre la esfera de lo espiritual y la de lo temporal. Lo que ha quedado en condiciones de negar, tras haber negado la diferencia entre los dos reinos, es que a la diferencia entre las dos esferas tenga que corresponderle una diferenciación entre los dos poderes. El poder de decidir sobre las cosas espirituales *(iura circa sacra)* corresponde exclusivamente al Estado: "Definir —explica— lo que es espiritual y lo que es temporal es obra de la razón, y en cuanto tal pertenece al derecho temporal" *(De cive*, XVII, 14). A propósito de la cuestión de a quién corresponde convocar la asamblea de los fieles, en lo que consiste precisamente la Iglesia, Hobbes responde que, para que una asamblea de los fieles, es decir una iglesia, pueda deliberar, ha de ser una persona civil; para que sea una persona civil, ha de ser convocada legalmente; para que pueda ser legalmente convocada, ha de ser convocada por aquel que tiene el poder de obligar a participar en ella también a los recalcitrantes. Pero éste es sólo el soberano. Así, no puede existir en un Estado otra iglesia que la reconocida (o impuesta) por el propio Estado. No sólo no hay separación entre Iglesia y Estado, sino que la Iglesia y el Estado son lo mismo, son "dos nombres distintos", dice Hobbes, de lo mismo, llamándose Estado "en tanto consta de hombres, e Iglesia en tanto consta de cristianos" *(ibid.*, 21). De esta manera la teoría de la indivisibilidad del poder soberano, basada en la convicción de que el poder soberano o es único o no es soberano, desemboca en una total determinación de la Iglesia como institución dentro del Estado, y en la afirmación sin atenuantes de la religión del Estado.

II.14. HOBBES Y SUS CRÍTICOS

En sus tres obras, Hobbes dedicó algunas de sus páginas más batalladoras a condenar las teorías peligrosas para la seguridad del Estado, pero le cupo en suerte ser considerado por sus contemporáneos el autor de una de las teorías más peligrosas que nunca se escribieron para la seguridad de los súbditos. Encareció que aquéllas fuesen desterradas de cualquier república bien constituida y éstas, a su vez, fuesen acogidas y enseñadas públicamente; y ocurrió que las teorías incriminadas siguieron circulando y combatiendo una contra otra libremente, y que la única execrada hasta el punto en que no se la podía nombrar sin escándalo fue la suya. Ideó una teoría del Estado que debía agradar a los conservadores utilizando argumentos buenos para los liberales: fue combatido con igual encarnizamiento por unos y otros, por parte de los primeros por la manera con que recurría con total desenvoltura a los textos sagrados, y por los segundos debido a sus conclusiones contrarias a los principios del gobierno constitucional. Fue favorable a un gobierno autoritario, como los tradicionalistas, y de la teoría del contrato, como los innovadores; fue rechazado por unos por su irreligiosidad, y por los otros por su absolutismo. Como racionalista lúcido y consecuente hasta la temeridad, combatió junto a los absolutistas, aunque éstos, por miedo a comprometerse, rechazaron la alianza, mientras los constitucionalistas tuvieron que recurrir a la tradición de la monarquía inglesa para refutarlo. Lo que sus contemporáneos no pudieron comprender fue que el Leviatán era el gran Estado moderno que nacía de las cenizas de la sociedad medieval. Tomaron a su autor por un escéptico, un cínico, incluso por un libertino, mientras él era antes que nada un observador sin prejuicios que asistía, humanamente horrorizado pero filosóficamente impasible, al nacimiento de un gran acontecimiento cuya causa y cuyo fin trató de comprender. Y estaba tan convencido de la exactitud geométrica de su construcción como para hacer una descripción —como Hegel— que era una justificación, en que lo real era racional, y lo que era como lo que tenía que ser. Como todos los realistas, que se ríen de todos aquellos que confunden sus deseos con realidades, también Hobbes acabó como Hegel, confundiendo la realidad más cruel por lo que le era más deseable.

Inmerso en el problema de la unidad del poder en una época de luchas lancinantes, no reconoció la eficacia a veces beneficiosa de la discrepancia. Vio en cualquier conflicto, incluso ideal, una causa de disolución y muerte y en el desacuerdo más pequeño un germen de discordia que destruye al

Estado, en la diversidad de opiniones un síntoma de las pasiones humanas, a las que el Estado, para no perderse, ha de disciplinar enérgicamente. Condenó los partidos como facciones excitadas por los demagogos, los grupos de minorías disidentes como sectas de ignorantes dominadas por predicadores exaltados. Convencido como estaba de haber elaborado la única teoría racional posible para hombres racionales, detestaba en unos la elocuencia que le habla al sentimiento y no a la razón y en otros la inspiración religiosa, que exalta la fe en las cosas invisibles en detrimento de la experiencia. No admitió otra opción para la anarquía que la autoridad del soberano, y para un estado de división permanente nada distinto de un poder monolítico e indivisible. Para quien ya no creía en la salvación a través de la Iglesia no le quedaba otro camino para la salvación que la sociedad política. "Fuera del Estado, existe el dominio de las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, la incuria, la soledad, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad. El Estado es el dominio de la razón, la paz, la seguridad, la decencia, la sociabilidad, el refinamiento, la ciencia, la benevolencia" (*De cive*, X, 1).

Su pesimismo antropológico no le permitió creer que el hombre pudiera salvarse por sí mismo; pero su laicismo radical lo indujo a buscar una solución para la salvación de la humanidad distinta de la predicada por todas las iglesias. En el mismo sentido de la concepción agustiniano-luterana del Estado, también Hobbes concibió al Estado como un remedio para la naturaleza corrompida del hombre; pero en la versión laica que le dio a esta concepción, el estado de corrupción del que el hombre salía no era el del pecado (en el que Hobbes no creía), sino el de las pasiones naturales, que era tarea de la filosofía describir y clasificar como se describen y clasifican las partes del cuerpo. El Estado, pues, no como *remedium peccati*, sino como disciplina de las pasiones. Como buen racionalista, Hobbes incluyó entre las causas de la corrupción, más la ignorancia que la crueldad, más el fanatismo que la maldad, más la exaltación mística que la brutalidad, más la estupidez que la perversidad. Por otra parte, como hombre moderado que era, como amante de la paz que favorece la meditación y el desarrollo del saber, consideró como causa primera de todos los males el deseo de poder, de cualquier medio de poder, *in primis* la riqueza y la fama.

Consideró que no cabía otro remedio para el poder de todos que el poder de uno solo. Creía demasiado poco en la racionalidad de los hombres como para creer que pudiese haber otra solución aparte del poder grande que acaba con el poder pequeño, un poder tan grande que no pudiera verse igualado por la suma de los poderes pequeños; en resumen, un poder tan grande que fuese irresistible. Si el poder de la salvación está en la creación de un poder irresistible, es mejor que este poder se encuentre en manos de uno solo que en las de muchos. Al discutir las tres formas de gobierno, dio

una serie de argumentos (sólo persuasivos y no demostrativos, como precisó en el Prefacio del *De cive*) para mostrar las excelencias de la monarquía por encima de la democracia y de la aristocracia. Entre otras cosas, sostuvo que, exceso por exceso, era menos de temer el exceso de poder de uno solo que el de muchos: mientras que los delitos de Nerón no pertenecen a la esencia de la monarquía, "en un régimen democrático puede haber tantos Nerones cuantos demagogos haya para que el pueblo los oiga boquiabierto" (*ibid.*, 7). Personalmente, al no participar en la competencia por el poder, se sentía tanto más protegido cuanto más concentrado estaba el poder. Es difícil sustraerse a la sensación de que en la observación siguiente hay una referencia autobiográfica: "En el Estado monárquico, quien quiera quedarse en la sombra, cualquiera que sea el soberano, está fuera de peligro. Sólo los ambiciosos quedan expuestos a las represalias del soberano" (*ibid.*).

II.15. Hobbes interpretado

Políticamente, Hobbes fue conservador. No fue de ninguna manera un anticipador del Estado totalitario como algunos han querido verlo cuando el totalitarismo hizo su aparición en Europa (como, por ejemplo, Vialatoux, ahora ya reconsiderado en otro sentido por René Capitant). Aparte del nombre, Leviatán, el Estado de Hobbes no tenía, como observó Carl Schmitt, nada de monstruoso; era única y simplemente, en una época dominada por la concepción mecanicista del universo, una gran máquina, la *machina machinarum*. Para llegar a concebir el Estado como totalidad, habrá que pasar por la concepción orgánica del pueblo de los idealistas alemanes. El presupuesto filosófico del Estado totalitario es la "totalidad ética" de Hegel, no la *persona civilis* de Hobbes. Para Hobbes, antes del Estado no existe un pueblo, y menos aún una *Volksgemeinschaft*, sino sólo una multitud. Fundado sobre un pacto recíproco entre individuos aislados y dispersos, el Estado hobbesiano es mucho más parecido a una asociación que a una comunidad. También Hobbes, como Hegel, llama al Estado "dios mortal" (*Lev.*, 141*); con la diferencia de que el Dios de Hegel es panteísta y el de Hobbes teísta.

Hobbes fue conservador, no totalitario. Pero tampoco fue, como se viene sosteniendo desde hace un tiempo como reacción a la imagen del filósofo maldito (empezando por Leo Strauss, pasando por Michael Oakeshott y acabando por Mario Cattaneo), un escritor liberal, o precursor de las ideas liberales. Es cierto que Hobbes admite en casos extremos (la amenaza a la propia vida) el derecho a la resistencia, que valora el principio de legalidad en la administración de la justicia, que desea que el derecho sea seguro, que prefiere un derecho con pocas leyes, claras y sencillas, a otro que tenga de-

masiadas y confusas, que considera útil para el bienestar de una nación una moderada libertad económica, que considera deber del soberano conceder a los ciudadanos una inocua libertad; pero el ideal por el que lucha es la autoridad, no la libertad. Entre el exceso de libertad y el exceso de autoridad nunca le cupo la menor duda: teme al primero como al peor de los males y se resigna al segundo como mal menor. Todo su sistema, se diga lo que se dijere, se basa en la desconfianza ante la libertad: "Cuando los ciudadanos privados, los súbditos, piden la libertad, con este nombre no designan en realidad la libertad, sino el dominio sobre los demás" (*De cive*, x, 8). El estado de perfecta libertad es el estado de naturaleza. El Estado civil nace, no para salvaguardar la libertad del individuo, sino para salvaguardar al individuo de la libertad, que lo lleva a la ruina. La libertad de la que habla Hobbes es la libertad del individuo con respecto al Estado, la libertad de la que el individuo goza en el *silentium legis* (Hobbes nunca hubiese osado decir, como dirá Hegel, que la "verdadera" libertad consiste en la obediencia a las leyes); pero esta libertad del individuo con respecto al Estado no es un derecho, sino una concesión del soberano, cuya mayor o menor amplitud depende del arbitrio de quien detenta el poder. Hobbes no cree en la libertad de conciencia: en el Estado, el individuo ha renunciado a tener conciencia privada; no existe más que una conciencia pública, de la que el soberano es el único intérprete. Y no admite la libertad de pensamiento: convencido de que la sedición nace antes que nada en las cabezas de los hombres, considera que es un derecho del soberano "juzgar qué opiniones o teorías son contrarias a la paz y prohibir que se las enseñe" (*ibid.*, VI, 11), reprimir las teorías sediciosas o "erradicarlas del ánimo de los ciudadanos, insinuando otras opuestas" (*ibid.*, XIII, 9). Hobbes no exhuma la libertad de los antiguos (cuando habla de la democracia ateniense, lo hace para mostrar sus defectos), y nada, exactamente, nos lleva a creer que quisiera convertirse en un abanderado de la libertad de los modernos.

Pese a la persistencia y a la revivificación (sobre todo a través de Macpherson) de la imagen de un Hobbes ideólogo de la naciente burguesía, Hobbes fue un conservador, porque, entre otras cosas, no se sintió vinculado ni material, ni sentimental, ni ideológicamente a la clase en ascenso. Llevó la vida del sabio al servicio de una gran familia de la aristocracia inglesa, sin dejarse tentar nunca por el atractivo de la actividad económica; además, a diferencia de Locke, no sintió nunca un verdadero interés por el estudio de los problemas económicos (cuya consideración está casi ausente en sus obras políticas). Admiró, como se ha observado (según Keith Thomas en directa polémica con Macpherson), una virtud aristocrática como el valor, exaltó las extraordinarias "naturalezas generosas", que son las únicas que no respetan las leyes y a las que mueve sólo el miedo (*Lev.*, 195). Entre las principales causas de conflicto enumeró, aparte de la

competencia por las ganancias, la desconfianza y la vanagloria que impulsan a los hombres los unos contra los otros en defensa de su reputación. Insistió mucho en la importancia que adquieren las cuestiones de prestigio y de honor para provocar la enemistad y las disputas: para diferenciar a los hombres de los animales, dijo que, a diferencia de los animales, los hombres "siempre están compitiendo por el honor y la dignidad" (*ibid.*, 111). La auténtica marca distintiva del espíritu burgués es la valoración de la propiedad privada: ahora bien, mientras Locke elevó a derecho natural la propiedad privada y concibió el Estado como una asociación de propietarios para la defensa de sus propios bienes, Hobbes no reconoció la propiedad como un derecho natural (en el estado de naturaleza no existe aún la división entre lo mío y lo tuyo); sostuvo que la propiedad surge sólo al aparecer el Estado y que su único titular es el soberano, al cual corresponde establecer, a la vez, lo que es justo e injusto, lo que pertenece a uno y a otro; incluyó entre las teorías sediciosas la teoría según la cual los ciudadanos privados no tienen la propiedad absoluta de las cosas que poseen, porque la propiedad pertenece sólo al Estado y "existe en la medida y durante todo el tiempo que el Estado desee" (*De cive*, XII, 7). La concepción de la vida que la burguesía hará triunfar será una concepción agonística y antagonística. Hobbes, como se ha dicho en el apartado anterior, vio en cualquier forma de conflicto tan sólo los aspectos negativos y se recreó en el modelo de un Estado capaz de eliminar la disensión a través de una autoridad ilimitada y, además, sobre la base del contrato social, consensuada. Tuvo una concepción no dinámica sino estática de la sociedad; el valor supremo que el Estado tenía que hacer realidad no era el progreso a través del conflicto (ni tampoco el comtiano progreso a través del orden), sino pura y simplemente el orden. Una clase que nace tiene tendencias igualitarias. Pero Hobbes, como todos los conservadores, tenía arraigada la convicción de que la sociedad sólo se rige por la desigualdad, principalmente por la desigualdad esencial, ineliminable, entre el soberano y los súbditos, entre los que tienen el derecho de mandar y los que no tienen otro deber que el de obedecer. Los hombres han nacido iguales, pero *deben*, si quieren sobrevivir, convertirse en desiguales. Dicho de otra manera: la igualdad se da por naturaleza, pero la desigualdad se da por convención; y el Estado racional para hombres racionales se basa en una convención.

Creo difícil encontrar un pensador político que ponga de manifiesto más que Hobbes los rasgos esenciales del espíritu conservador: realismo político, pesimismo antropológico, concepción anticonflictiva y no igualitaria de la sociedad. Y se podría añadir, para completar el cuadro, una visión fundamentalmente cíclica, no evolutiva y mucho menos dialéctica, de la historia, que se mueve perenne, monótonamente, entre los dos polos de la anarquía y de la sociedad civil, ahora destrozada por Behemoth, ahora reconstruida

en su unidad por Leviatán, para verse de nuevo destrozada, en un ir y venir sin fin. Allí donde se desea que vuelva la paz después de la guerra civil, y que el poder vuelva a ser indivisible, se deja al acaso la previsión de que el nuevo orden tenga el destino de perdurar hasta que las miserias pasadas se olviden, "a menos que —añade— el vulgo tenga mejor sentido del que ha tenido hasta ahora" (*Lev.,* 119). Pero que el vulgo pudiese tener mejor sentido en el futuro era precisamente una de las cosas en las que Hobbes no estaba dispuesto a creer.

III. INTRODUCCIÓN AL "DE CIVE"

SI QUISIÉRAMOS abarcar con una fórmula el significado de la filosofía política de Thomas Hobbes, podríamos decir que es la expresión de la primera teoría del Estado moderno.

Es ésta una fórmula que, mientras exonera al gran padre del *Leviatán* de las siniestras intenciones que en todos los tiempos se le han atribuido con demasiada insistencia, y eso también en tiempos próximos a nosotros, sustraer su filosofía de un plano polémico que, en relación con su tiempo, resulta demasiado interesado y, en relación con el nuestro, es demasiado anacrónico, sirve a la vez para concentrar la atención de los lectores de hoy en los elementos esenciales de un pensamiento de excepcional alcance histórico, al que se le ha tributado el elogio de haber creado "la mayor y quizá la única obra maestra de filosofía política escrita en lengua inglesa".[1]

La lucha del Estado moderno es una larga y sangrienta lucha por la unidad del poder. Esta unidad es el resultado de un proceso a la vez de liberación y unificación: de liberación en su enfrentamiento con una autoridad de tendencia universal que por ser de orden espiritual se proclama superior a cualquier poder civil; y de unificación en su enfrentamiento con instituciones menores, asociaciones, corporaciones, ciudades, que constituyen en la sociedad medieval un peligro permanente de anarquía. Como consecuencia de estos dos procesos, la formación del Estado moderno viene a coincidir con el reconocimiento y con la consolidación de la supremacía absoluta del poder político sobre cualquier otro poder humano. Esta supremacía absoluta recibe el nombre de soberanía. Y significa, hacia el exterior, en relación con el proceso de liberación, independencia; y hacia el interior, en relación con el proceso de unificación, superioridad del poder estatal sobre cualquier otro centro de poder existente en un territorio determinado. De este modo, a la lucha que el Estado moderno ha librado en dos frentes viene a corresponderle la doble atribución de su poder soberano, que es originario, en el sentido de que no depende de ningún otro poder superior, e indivisible, en el sentido de que no se puede otorgar en participación a ningún poder inferior.

Thomas Hobbes es el gran teórico, el más lúcido y consecuente, el más encarnizado, sutil y temerario teórico de la unidad del poder estatal. Toda su filosofía política tiene un solo motivo polémico: la refutación de las doctrinas, sean éstas tradicionales o innovadoras, sean conservadoras o revolu-

[1] M. Oakeshott, "Introducción" al *Leviathan*, Blackwell, Oxford, 1946, p. viii.

cionarias, estén inspiradas por Dios o por el demonio, que impiden la constitución de esa unidad. Tiene una sola meta: la demostración, ceñida como un cepo, rigurosa como una operación matemática, de que la unidad política corresponde a lo más profundo de la naturaleza humana y es, así, como una ley natural, absoluta e inderogable. La nutre una sola convicción fundamental: que el Estado o es único y unitario o no es nada, y que, así, o bien el hombre acepta esta suprema razón del Estado o se pierde en la violencia de la guerra perpetua y universal. "De todos los autores cristianos —afirmaba con gran claridad Rousseau—, el filósofo Hobbes es el único que ha sabido ver el mal y el remedio, quien se ha atrevido a proponer la unión de las dos cabezas del águila y llevarlo todo a la *unidad política,* sin la que nunca ni Estado ni gobierno estarán bien constituidos."[2]

En los años de la formación y de la madurez de Hobbes, que es también el tiempo que toma su nombre de la mayor guerra religiosa de nuestra historia, la guerra de los Treinta Años, la unidad del poder en casi toda la Europa continental, y con la misma dureza en Inglaterra, se encuentra, más que amenazada, desbaratada. Ya había pasado un siglo desde la primera ruptura del universalismo cristiano, que era a su manera un intento, si bien incierto e inestable, ya que estaba minado por un dualismo incurable, de resolver en una unidad los mil fragmentos contrastantes de la sociedad medieval. Durante todo este siglo, la Reforma, bien en nombre de unas nuevas autoridades de orden espiritual, o bien en nombre de los derechos naturales de los individuos, había ido produciendo un continuo resquebrajamiento de un orden jerárquico aceptado hasta entonces como válido en el mundo civil; y nuevas doctrinas políticas revolucionarias, que se planteaban abatir el poder constituido, revalorizaban antiguas tesis democráticas, y en nombre del poder del pueblo contrapuesto al de los príncipes, en nombre de una autoridad natural en antítesis con las autoridades que recibían su fuerza de la tradición, demolían el principio de la obediencia, exaltaban la resistencia y la rebelión, haciendo incluso la apología del tiranicidio. Así, en la primera mitad del siglo XVII, desde la muerte de Enrique IV (1610), clamoroso efecto de las teorías sediciosas que había suscitado en Hobbes indignación y terror, al tratado de Westfalia (1648) y hasta el final de la guerra civil inglesa (1649), cuyas consecuencias experimentó el humanista y matemático Hobbes, amante del estudio reposado o como mucho del sabio vagabundeo, con casi un decenio de exilio voluntario en tierras de Francia, se abre una crisis de autoridad que lanza a Europa al desorden de la guerra y de la anarquía y amenaza trastornar aquella unidad del poder público, sin la cual, como dice Rousseau en la frase anteriormente citada, "nunca ni Estado ni gobierno estarán bien constituidos".

[2] *Contrat social,* M. Halbwachs, París, 1943, p. 419.

La causa principal que obstaculiza la formación de la unidad estatal es, según Hobbes, la pretensión de la autoridad religiosa, venga ésta personalizada en la Iglesia universal de Roma o en las iglesias nacionales reformadas, o incluso en las más pequeñas asociaciones cristianas independientes, de ser titulares legítimas de un poder superior al del Estado. El pretexto más frecuente para la sedición y para las guerras civiles en los Estados cristianos —dice Hobbes en el *Leviatán*[3]— se ha derivado mucho tiempo de la dificultad, aún no suficientemente resuelta, de obedecer a la vez a Dios y a un hombre cuando sus preceptos son contrarios entre sí. Las teorías de la resistencia a las órdenes impuestas por el poder civil, cuando éstas son contrarias a los preceptos divinos —teorías que propugnan, según la gravedad de los casos, la obediencia pasiva, la desobediencia, la revocación del mandato, la deposición, el tiranicidio—, vienen inspiradas por la autoridad religiosa; ¿quién, si no es un poder que se considera superior, ya que está inspirado directamente por Dios, puede decidir si la orden del soberano es justa o injusta? En la organización de la Iglesia cristiana, distinta del ordenamiento del poder civil, hay implícito un peligro permanente de discordia, que sólo la sumisión radical del poder religioso al poder civil podrá eliminar. La polémica de Hobbes se dirige, no contra esta o aquella iglesia en particular, sino contra todas las iglesias sin distinción, como ordenamientos que se autoproclaman independientes del Estado, contra el hecho mismo de encontrarse en la sociedad moderna, que necesita unidad para sobrevivir, esos centros de predicación y administración de una verdad absoluta y por tanto indiscutible, que son las iglesias. Más violento es el ataque contra la Iglesia de Roma, ya que su supremacía es más temible, por su pretendida universalidad; Hobbes juzga a ésta, con acentos netamente iluministas, como propagadora de la ignorancia alimentadora de supersticiones, que nada tienen que ver con el mensaje cristiano sino que tiene sus raíces en los cultos paganos; sembradora, mediante la excomunión, de la rebelión de los súbditos; detentadora de una filosofía verbal y anticuada, aun predicando a sus secuaces, a través de las teorías políticas desgraciadamente muy actuales de los jesuitas, el asesinato del rey. Aunque no menos insistente y dura es la oposición a la Iglesia reformada, autoritaria, ambiciosa, intolerante, que ha dejado en Inglaterra la semilla de la discordia con el presbiterianismo escocés: en su apasionada historia de la guerra civil, escrita a edad tardía y con acrimonia contra los fanáticos y no sin un cierto énfasis apologético en las referencias a la monarquía, atribuye a esta Iglesia la responsabilidad de la catástrofe de su patria. También ante la Iglesia anglicana, que no renuncia al principio de la investidura divina de los obispos, Hobbes, aunque con más prudencia y con algunas dudas, no esconde

[3] Trad. it. de M. Vinciguerra, Laterza, Bari, II, p. 192.

su aversión, por otra parte ampliamente correspondida, hasta el punto en que puede atribuirse a la enemistad del clero anglicano su caída en desgracia ante la Corte tras la publicación del *De cive:* si una incertidumbre lo perturba, ésta se refiere sólo a la admisión, por razones escriturarias, del primado de los obispos en la jerarquía eclesiástica, aunque no, por supuesto, al principio, muy firme en él, de la dependencia del poder eclesiástico, cualquiera que éste sea, del rey. Finalmente, ahí tenemos también a los puritanos, a los miembros de las sectas independientes, los valedores de una iglesia como asociación voluntaria sin jerarquía ni ceremonias, aquellos, en suma, que se consideran inspirados directamente por Dios y van por ahí predicando que la religión es un asunto privado y no público, un problema de conciencia y no de obediencia. A Hobbes no le importa que entre éstos haya místicos junto a endemoniados, ni apóstoles de la idea de libertad junto a los fanáticos. Para él todos estos predicadores libres de la religión no son ni más ni menos que locos peligrosos, que en nombre de una presunta palabra divina aprendida quién sabe cómo, de forma sobrenatural juzgan e incluso condenan las acciones de su soberano, y con el pretexto de la libertad fomentan el desorden, y eso cuando no son hombres de mala fe, charlatanes y demagogos, que invocan a Dios para estimular más fácilmente la credulidad del pueblo y hacer de él un instrumento de su ambición.

Si en esta toma de posición contra las Iglesias constituidas, la romana, la calvinista y la nacional anglicana, puede verse a un Hobbes que manifiesta un ánimo de anticlerical obstinado y se hace valedor de un laicismo intransigente y radical, en la polémica antipuritana la crítica se extiende desde la Iglesia como hecho externo a la misma religión como evento interior, yendo así bastante más lejos de la disputa sobre los *iura circa sacra* para profundizar en los mismos *preambula fidei.* Ante la religión, Hobbes adopta la actitud del científico moderno, si bien matizado por una profunda asimilación de la cultura humanística: se trata de una actitud libre de prejuicios pero no vulgarmente irrespetuosa, más agnóstica que destructiva, toscamente pragmática si se quiere, aunque no radicalmente negativa. En el plano teórico la religión queda simplemente arrinconada como algo que no tiene nada que ver con la investigación creadora ni con el razonamiento demostrativo, y de lo cual, por tanto, no puede hacerse ciencia ninguna. En la práctica, sin embargo, se acepta por su valor pedagógico, siempre que sea regulada, disciplinada y controlada por el Estado, que es el único responsable y, por tanto, el único que puede disponer en cuanto a la conducta de sus súbditos. Lo que Hobbes rechaza con vehemencia es la religión transformada en superstición, el culto divino como adoración idolátrica, la fe como credulidad, en resumen el milagrismo vulgar, la especulación basada en la ignorancia, la dolosa provocación del fanatismo furioso. Pero así como en todas estas

formas de religiosidad deteriorada ve en particular el fruto de las maquinaciones del clero, la parte más irreverente (una irreverencia que llega a la irrisión) de su crítica religiosa, huele otra vez más a anticlericalismo que a puro y simple espíritu anticristiano. No rompe todos los puentes con el cristianismo, sino que se refugia en una avanzada posición de cristiano antidogmático, al que sólo un brevísimo espacio separa de la religión natural y del deísmo: se trata de un cristianismo humanista, acariciado por los grandes sabios de la época, por los hombres que creen en la función pacificadora de una religión universal firmemente arraigada en el *humus* de la cultura humanista; o, también, de un cristianismo pacificador, que al situarse por encima de las facciones se ve obligado a abandonar uno por uno los principales puntos dogmáticos discutidos por los teólogos, y que al fin, a fuerza de desembarazarse de tal o cual dogma, queda reducido a la embarazosa desnudez de un único artículo de fe: que Jesús es el Cristo, hijo de Dios. Es fácil comprender que un cristianismo de este modo esencializado, despojado de todo aquello que, en forma de dogmas, sacramentos y disciplina, constituye el contenido de una religión positiva, convierta en algo extremadamente fácil la sumisión de la religión al poder civil. La fe de Cristo es, según Hobbes, muy sencilla: todo aquello que parece complicarla y hacerla tan difícil para un espíritu amante de la claridad no le es esencial; eso es producto del espíritu religioso sectario y vano de los hombres, sobre todo de los teólogos, y es una manifestación, no de profundidad espiritual, sino de superficialidad doctoral. ¿Por qué maravillarse, pues, de que todas las disputas que aparentan ser discusiones relativas a problemas de orden teológico, aunque son muy humanas querellas sobre cuestiones terrenas, e incluso bajamente terrenas, no pueda resolverlas más que quien detenta el poder soberano en la tierra? Para una religión tan descarnada resulta adecuada la necesidad de un orden distinto del estatal, y asimismo de un poder separado del civil. Y he aquí cómo, con ello, Hobbes deja abierto el camino para reducir a la unidad la tradicional dicotomía, para hacer acopio de argumentos para afirmar esa unidad del poder en virtud de la cual podrá quedar asegurada la paz entre los hombres.

No cabe duda de que gran parte de la doctrina política de Hobbes viene determinada, y se podría decir que atormentada, por la preocupación de resolver el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Más de una tercera parte del *De cive,* cerca de la mitad del *Leviatán,* se dedican a ello. Se ha dicho que la obra política más importante de Hobbes es, como la de Spinoza, un tratado teológico-político más que un tratado político. De hecho, para llegar a la solución que desea, no duda en profundizar en la exégesis bíblica y en la controversia teológica, de donde deriva una interpretación personal del significado mismo del mensaje cristiano. El punto fundamental de su investigación sobre las Escrituras es que el reino de

Cristo no es de este mundo, en el sentido de que Cristo no vino a este mundo para mandar, sino para predicar y enseñar. En consecuencia, no existe razón alguna para que exista una autoridad que pretenda representar al reino de Cristo en la tierra, ya que este reino no ha de realizarse; tampoco tiene base ninguna la distinción entre leyes civiles y leyes canónicas, al no existir otra autoridad en este mundo que la temporal ni otras leyes, por tanto, más que las impuestas y sancionadas por el soberano civil. En cuanto a la propia Iglesia, según el sentido etimológico de la palabra, no es más que la asamblea de las personas que se reúnen para practicar un determinado culto divino; pero tampoco aquí, si la Iglesia es un simple organismo externo, hay razón alguna para que tenga un ordenamiento distinto del de otras asociaciones presentes en el interior de un Estado y que tienen personalidad jurídica sólo en tanto que el Estado se la reconoce. En resumen, la Iglesia como asociación de culto y subordinada al poder civil, que tiene la autoridad de convocar su asamblea, nombrar a sus ministros, etc. En cuanto al problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, por tanto, la solución unitaria, a la que tiende Hobbes, no podría ser más completa. No hay dos poderes, sino uno; y este único poder es el Estado. En cuanto a la diversidad de tesis dualistas que se han mantenido en liza en esta controversia secular, la tesis de Hobbes tiene por lo menos el mérito de la claridad que no admite equívocos, una claridad que sólo podía surgir de una lógica inflexible puesta al servicio de una independencia de juicio poco común y de una orgullosa, casi al extremo del escándalo, moral sin prejuicios.

A la discordia entre la Iglesia y el Estado se añade en Inglaterra, a la que Hobbes nunca deja de tener en cuenta, otra causa de desorden y por tanto de disolución de la unidad estatal: la polémica entre la Corona y el Parlamento. Era aquel un momento en que los otros grandes países europeos se encaminaban hacia una concentración del poder cada vez mayor en manos del rey, dando lugar a una nueva forma de Estado basado sobre los dos principios del *princeps legibus solutus* y de la exclusividad de la ley estatal, en antítesis con los principios medievales de la subordinación del Príncipe a la ley natural y de la pluralidad y recíproca limitación de los órdenes jurídicos. Pero, a diferencia de los Estados continentales, la Corona inglesa encontraba en la constitución misma del Estado, que era el resultado de un equilibrio conseguido lentamente entre las principales fuerzas políticas de la sociedad medieval —corte, grande y pequeña nobleza feudal y clases ciudadanas— obstáculos bastante graves para la transformación en un Estado absoluto. Ya era tradicional la representación, hecha por los juristas, del Estado inglés como un cuerpo político compuesto por una cabeza (el rey) y los miembros (los tres estados). A partir de esta representación los escritores del derecho público del siglo XVI habían configurado el

reino inglés como un Estado mixto, es decir, como un Estado basado en el principio de la división de poderes y como tal antitético de la monarquía absoluta con poder unitario e indivisible. En estas condiciones, la monarquía inglesa, en la tentativa realizada, desde principios del Seiscientos con Jacobo I, mantenedor en la teoría y en la práctica del principio del absolutismo y del derecho divino del rey, de instaurar también en Inglaterra una monarquía de tipo francés, acabó suscitando la oposición cada vez más decidida del Parlamento; éste, a la vez que se reafirmaba en su fidelidad a una constitución medieval y se oponía a la abolición de los privilegios feudales, planteaba la demanda y las premisas de lo que después sería el Estado liberal. Esta oposición estaba destinada a estallar abiertamente, como se ha dicho, bajo el sucesor de Jacobo I, Carlos I (1625-1649). El reinado de este soberano es una historia ininterrumpida de discordias, cada vez más inconciliables, entre las prerrogativas de la Corona, encarnizadamente y a veces inhábilmente afirmadas, y las demandas del Parlamento, sobre todo en materia religiosa, financiera e internacional, hasta el momento en que, una vez que estalló la guerra civil (1642) entre el partido realista y el parlamentario, quedó en peligro la existencia misma del Estado y una situación de larga y feroz anarquía se insinuó en la mente de los pacifistas partidarios del pacto, de los enemigos de cualquier disturbio, de los amantes del orden, como Thomas Hobbes. Éste, en un párrafo del *Leviatán*, con una franqueza que no podría ser mayor, pone el dedo en la llaga e indica el remedio:

> Si no hubiese existido primero una opinión, admitida por la mayor parte de Inglaterra, de que estos poderes estaban divididos entre el rey, y los Lores y la Cámara de los Comunes, el pueblo nunca hubiera estado dividido, ni hubiese sobrevenido esta guerra civil [...], y ello ha instruido a los hombres de tal modo, en este punto de derecho soberano, que pocos hay, en Inglaterra, que no adviertan cómo estos derechos son inseparables.[4]

La indivisibilidad del poder soberano es una de las ideas fijas de Hobbes, y por otra parte era uno de los hitos de la doctrina política del primero y más importante teórico del absolutismo, que él conocía muy bien, Juan Bodino,[5] quien había dedicado a la refutación del gobierno mixto un capítulo de su monumental obra sobre el Estado.[6] Pero Hobbes se preocupa sobre todo por esa división del poder que se produce cuando se atribuye la facultad de imponer tributos a un organismo distinto de aquel al que le corresponde el derecho de hacer la guerra o de decidir la paz: no podría ser más transparente la alusión a la situación inglesa. Tal situación, según

[4] *Leviatán, cit.*, p. 149.
[5] Precisamente para apoyar la tesis de la indivisibilidad del poder, lo cita en la obra *The Elements of Law Natural and Politic*, ed. de F. Tönnies, Cambridge, 1928 (en adelante citada como *El*), p. 137.
[6] *De republica*, II, 1.

Hobbes, es intolerable, y además es contradictoria. Mediante un razonamiento alternativo, que es su forma de argumentación preferida, plantea el tema en términos extremadamente concisos: o el poder no está en realidad dividido, porque quien manda es aquel que detenta el poder de imponer tributos, y entonces el Estado ya no es mixto sino absoluto; o el poder está verdaderamente dividido, y entonces no hay Estado sino falta de Estado, anarquía, guerra civil. Así como oponiéndose a la distinción del poder civil y el religioso, que delataba una limitación externa del Estado, afirmaba el principio de la unicidad del poder, también aquí, oponiéndose a la doctrina de la división del poder en el interior del Estado, planteaba el principio de la unitaridad del poder. La unidad y la unitaridad del poder son las dos caras del problema de la unidad del Estado.

Pero existía otra fuente para la limitación del poder soberano, que era peculiar del ordenamiento inglés, y era también manifestación típica de una sociedad pluralista como la medieval. Ésta quedaba resumida en el primado del derecho común del país *(common law)*, es decir, de las normas transmitidas por la costumbre que se habían mantenido jurídicamente eficaces a través del reconocimiento y la aceptación de los tribunales supremos jurisdiccionales, por encima de la leyes promulgadas por el soberano *(statute law)*. Este primado, sostenido por la opinión coincidente de los juristas, representaba, como es obvio, una reducción del poder legislativo del soberano y contravenía el principio del *princeps legibus solutus*, en el que se basaban las monarquías absolutas. En el ordenamiento inglés, el *princeps* se encontraba vinculado no sólo a las leyes naturales y divinas, sino a un sistema bastante amplio y en continua evolución de normas positivas dictadas por la naturaleza de las cosas y aprobadas por los jueces. A Hobbes, preocupado por eliminar cualquier causa de menoscabo de la supremacía del soberano, no se le escapó la importancia de la cuestión, hasta el punto de dedicarle, aparte de unas alusiones en sus obras políticas, un libro completo,[7] uno de los menos conocidos aunque no de los menos interesantes, que pone de relieve en grado sumo aquella mentalidad lógica que empuña el silogismo como una espada y, podando y separando, lleva las cuestiones más intrincadas a su núcleo originario y esencial. El libro, escrito a edad tardía (alrededor de 1666), en forma de un diálogo entre un jurista y un filósofo, contiene una implacable condena de la doctrina, personificada en Sir Edward Coke, de la supremacía del derecho común sobre la ley del rey, y paralelamente la afirmación, sostenida sobre la base de una concepción

[7] "A dialogue between a Philosopher and a Student of The Common Laws of England"; en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, W. Molesworth, Londres, 1929-1945 (en adelante citado como *EW*), vol. VI, 161 pp., de cuya primera traducción me hice cargo yo mismo y se publicó en la segunda edición de la traducción italiana del *De cive:* T. Hobbes, *Opere politiche*, I, Utet, Turín 1959, pp. 393-558.

rígidamente voluntarista de la ley, de que la única ley válida del reino es la ley que emana del rey en el ejercicio de la función legislativa y, en consecuencia, cualquiera otra norma jurídica, comprendidas las que constituyen el derecho común, recibe su validez sólo por aprobación tácita o expresa del soberano. Una vez más, Hobbes se muestra aquí como un escritor antitradicionalista y radical, de un radicalismo quizás excesivamente intelectualista, y al hacerlo así se coloca fuera de la corriente más genuina del pensamiento político inglés, orientado empíricamente, respetuoso con la tradición y amante del compromiso.[8] Pero él, aun con la mirada atenta a la realidad política inglesa, se ve impulsado por su mentalidad racionalista, por su ánimo matematizante, por su aspiración a descubrir leyes universalmente válidas y aceptables pacíficamente por todos los hombres razonables, y aún más allá, al diseño teórico de un Estado prototipo en el que deberían quedar eliminados todos los inconvenientes que hacen tan precaria la existencia de los Estados históricos, y que debería servir como modelo abstracto de una realidad histórica que en todos los países se va orientando con mayor o menor rapidez hacia algunos principios comunes, que son los principios fundamentales del Estado moderno. Estos principios, con independencia de la fórmula política del Estado, son esencialmente dos: la unidad política, conseguida mediante la unificación de las estructuras inferiores y superiores del Estado, en el ordenamiento único del Estado; la unidad jurídica, perseguida a través de la unificación de las fuentes del derecho en una fuente única propia del poder político organizado, es decir, en la ley. Si bien se mira, toda la polémica hobbesiana contra la constitución histórica inglesa interpreta y expresa ambos procesos de unificación propios del Estado moderno: la unificación política mediante la eliminación del dualismo Iglesia-Estado y del enfrentamiento rey-parlamento, y la unificación jurídica mediante la proclamación de la dependencia de las normas consuetudinarias de las normas legislativas.

Cierto es que esta forma de entender el Estado no era nueva. La concepción del Estado como único ordenamiento soberano constituía el núcleo de la obra política de Bodino, que había dejado sentir su influencia también en Inglaterra. Por otra parte, la teoría misma del derecho divino del rey, que había nacido y se había desarrollado en Francia, había tenido en Inglaterra su más importante mantenedor en la persona de Jacobo I Estuardo, y era la expresión de este proceso de unificación y liberación del Estado que se desarrollaba, tal vez de forma inconsciente, mediante la obra de las grandes monarquías, celosas de su propia independencia y por tanto hostiles a cualquier interferencia de otras autoridades, confiadas en la eficacia de su propio gobierno hasta el punto de no admitir duplicación alguna de poder.

[8] Gooch define a Hobbes como "el primero, el más original y *el menos inglés* de nuestros tres grandes pensadores políticos" ("Hobbes," en *Proceedings of the British Academy*, XXV [1939], p.3).

La forma en que se disfrazaba esta exigencia fundamental en la teoría del derecho divino del rey, mediante el principio de la derivación del poder regio de Dios, resultaba inadecuada para el esfuerzo del pensamiento de la época de salir de aquello que el mismo Hobbes llamó "el reino de las tinieblas". La teoría del derecho divino del rey era una fórmula medieval superpuesta a un contenido en el que se manifestaba una exigencia antitética con la de la sociedad medieval. El significado de la doctrina política de Hobbes se encuentra en el hecho de que intentase justificar racionalmente este gran proceso de unificación política en el que se origina la historia moderna; por decirlo así, en el hecho de haber elaborado una forma nueva para unos contenidos nuevos, en resumen, en haber creado un sistema adecuado a la nueva realidad. Un hegeliano diría que en el pensamiento de Hobbes el Estado moderno consigue por primera vez plena conciencia de sí mismo o, si se prefiere, que la teoría política de Hobbes es la autoconsciencia del Estado moderno.

En la ciencia política prevalecía hasta entonces el método del recurso a la autoridad. Maquiavelo, para enseñar a su príncipe el modo de conseguir y conservar el Estado, reconocía como suprema autoridad la historia, de la que extraía enseñanzas y ejemplos. A la autoridad sobrenatural de las Sagradas Escrituras apelaban los mantenedores del derecho divino del rey para justificar la fundación del poder monárquico *ex iure divino*. De una y otra se sirvió el gran Bodino. Por su parte, Hobbes introduce por primera vez en el estudio del fenómeno político el método racionalista y abandona el método de la autoridad. Es ésta la invención en cuanto al método, de la que él mismo derivó el mayor timbre de gloria. Su propósito, constantemente declarado y perseguido, es el de aplicar a las disciplinas morales y políticas el mismo método riguroso del que hasta ese momento se habían beneficiado la geometría y, en general, las ciencias naturales. En este sentido, que es común a todo el iusnaturalismo científico, Hobbes tiene clara conciencia de ser un innovador y no duda en declararlo así: "Mereceré —dice— la fama de haber sido el primero en sentar las bases de dos ciencias, las de la óptica, que es la más curiosa, y las de la justicia natural, expuesta en el libro *De cive*, que es la más útil de todas."[9] No por ello deja de basarse en la autoridad; pero ésta le sirve, no como justificación principal, sino como simple confirmación de las demostraciones realizadas por vía racional. Ante cualquier afirmación, sobre todo ante las más escabrosas, siempre está dispuesto a presentar un párrafo adecuado de las Escrituras; y no queda lejos de la verdad decir que su sutileza como intérprete bíblico no fue menor, aunque fuese menos afortunada, que como lógico formal. Pero

[9] Es la frase final de *A Minute or First Draugth of the Optiques* (1649), del que hay dos fragmentos en *EW*, vol. VII, p. 471.

esta indagación póstuma y retrospectiva en los libros sagrados la lleva a cabo más para cerrarles la boca a sus adversarios que por necesidad de ser veraz. También dejó absolutamente a un lado el recurso a la autoridad de la historia, aun cuando Hobbes fue en el periodo de su formación, por influencia de Bacon,[10] y como nos cuenta en su autobiografía,[11] un lector apasionado de la historia antigua y moderna, cuya pasión por ello le indujo a traducir en su totalidad a uno de los dos grandes historiadores de la antigüedad griega. En sus obras no faltan, claro, algunas referencias, como cuando cita a los norteamericanos o a los pueblos que viven del pillaje; pero son casos esporádicos. Por otra parte, no hay que olvidar que siempre está presente en su ánimo, aunque nunca se refiera a ella, la historia contemporánea de su patria, drama aún vivo e intensamente vivido por él. Y es ésta la gran prueba experimental de su teoría, demasiado clamorosa para que tenga que hablar de ella. Para no hacer de menos el principio de la objetividad científica, se propone "no decir nada de las leyes civiles de cualquier nación" (carta dedicatoria).

El método científico que Hobbes quiere aplicar al estudio del problema político es el mismo con el que las ciencias naturales han hecho tantos progresos continuos y duraderos: el método de la composición (síntesis) y de la resolución (análisis). Es el método que permite enfrentarse a la investigación de las causas partiendo de los efectos advertidos, o de los efectos partiendo de las causas advertidas. Mediante el análisis, una noción se descompone en sus elementos constitutivos; con la síntesis de sus elementos constitutivos se recompone la unidad. Y si se observa que estos dos procesos de composición y resolución pueden asimilarse a las dos operaciones aritméticas de la adición y la sustracción, habrá que convenir en que el razonamiento científico es una operación de cálculo y en que, por tanto, la ciencia es una matemática aplicada a las cosas de la naturaleza. En esta matematización del saber científico, en la que no se puede dejar de ver una plena adhesión al clima cultural de la época de Descartes, ha de participar, según Hobbes, la ciencia política o, como él la llama, debido a la inexistencia de la distinción entre ciencia y filosofía, la filosofía civil. Ésta puede servirse tanto del método sintético como del analítico: del primero cuando, procediendo a partir de los primeros principios de la filosofía, se llegue al conocimiento de las pasiones humanas y a partir de aquí se llegue al conocimiento de las causas de la constitución de los Estados; del segundo, en el caso en que, planteada la cuestión de si una acción es justa o injusta, se vaya disolviendo poco a poco la idea de injusticia en la de una acción con-

[10] Como ha subrayado L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Clarendon Press, Oxford, 1936, páginas 79 *ss.*

[11] *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, W. Molesworth, 1839-1845 (en adelante citada como *OL*), vol. II, p. lxxxviii.

tra la ley, y luego la noción de ley en la del mando de quien tiene el poder de obligar, y así sucesivamente hasta la causa primera por la cual los hombres quieren que exista alguien que pueda obligar y, por lo tanto, promulgar una ley. En sus obras políticas, Hobbes recurre a ambos métodos. En la introducción del *De cive* declara que para conocer una cosa hay que conocer los elementos que la constituyen, y presenta el ejemplo del reloj, cuyo funcionamiento no se puede comprender plenamente si no se le desmonta. Así, el Estado, ese objeto de la ciencia política que durante demasiado tiempo se ha estudiado con criterios no rigurosos, obedeciendo más a las pasiones que a la regla de la verdad, se compara con un mecanismo. Y esta comparación es prueba por sí misma ya lo bastante elocuente de la mentalidad técnico-científica con que Hobbes se dedica a observarlo, en contraste con la mentalidad ético-humanística que hasta él prevaleció en los estudios políticos. Los elementos de que se compone el Estado, o si se quiere los engranajes en que se descompone este mecanismo, son los individuos. Por eso, una doctrina del Estado que quiera ser científica ha de empezar por estudiar a los individuos, sus pasiones características y sus necesidades fundamentales, porque precisamente de la oposición entre estas pasiones que los llevan a la guerra perpetua y entre estas necesidades que los impulsan a la paz nace la voluntaria sumisión a un poder único y absoluto, en lo que consiste el Estado. De este modo, el estudio del Estado es un *scire per causas* y por lo tanto verdadera ciencia.

Se comprende así que como base de la investigación ha de haber un principio universalmente conocido, en cuanto al cual todos puedan estar de acuerdo y más allá del cual no haya nada. Este principio, que en la introducción del *De cive* Hobbes llama "conocido para todos por la experiencia y por todos reconocido", es que los hombres son por naturaleza desconfiados los unos en cuanto a los otros y por tanto están dispuestos a hacerse daño recíprocamente en cuanto pueden. Es el principio que puede resumirse en la conocida frase *homo homini lupus*. Pero a este principio hay que añadirle por lo menos otro, que hunde sus raíces tanto como el primero en la naturaleza humana tal como cualquiera puede observarla: el hombre, ese mismo hombre que mantiene una actitud hostil ante sus semejantes, tiende por instinto natural a conservar su propia vida; mejor dicho, a evitar la muerte. En resumen, que el hombre por decirlo también aquí en forma elemental, teme morir, y sobre todo teme la muerte violenta. De estos dos principios, basados en una observación del alma humana, nace la política como ciencia, es decir, que surge una construcción, realizada con un método científico, del Estado. Y, de hecho, si se imagina un estado de naturaleza, es decir, ese estado que antecede a la constitución de cualquier sociedad organizada y el que el hombre actúa siguiendo exclusivamente sus propias inclinaciones naturales, este estado no se puede concebir si no es

atormentado por un enfrentamiento incurable entre la inclinación a hacer daño que genera la guerra de todos contra todos y hace que sobre el hombre penda la continua amenaza de la muerte violenta, y el instinto de conservación que impulsa al hombre a adoptar cualquier medio para evitar precisamente esa muerte que, a causa de su misma naturaleza antisocial, lo domina. El estado de naturaleza es, en resumen, una situación intrínsecamente contradictoria, es decir, una situación en la que el hombre como tal no puede vivir, y de la cual debe salir necesariamente. Digamos mejor que el estado de naturaleza representa un absurdo, precisamente para que se ponga de manifiesto por contraste la racionalidad del Estado civil, que se contrapone al estado de naturaleza. Y salir del estado de naturaleza quiere decir resolver la contradicción, lo que no se puede conseguir más que de este modo: obstaculizando o cuando menos refrenando la inclinación a hacer daño para liberar al hombre del miedo a la muerte. El Estado, que consiste en un poder superior a los individuos singulares, es decir, un poder dotado de la fuerza suficiente como para impedir el uso individual de la fuerza, es la institución destinada a solucionar la contradicción del estado de naturaleza; es la antítesis del estado de naturaleza; sustituye el reino de la guerra con el reino de la paz; es en resumen una construcción racional basada en la hipótesis razonable del estado de naturaleza.

Si el Estado es una obra racional, resulta claro que la filosofía civil, en cuanto reconstrucción del proceso racional con el que se constituye el Estado, adquiere en esta función de reconstrucción un carácter estrictamente científico. Pero no es sólo ciencia: es ciencia en un sentido eminente, es decir, que es más ciencia por ejemplo que la física, mientras que está al mismo nivel que la geometría. Y eso por una razón que no puede menos que traer a Vico a nuestra mente junto con el método que éste utilizó para demostrar el valor científico de la ciencia humana por excelencia, la historia. Hobbes distingue las ciencias demostrables de las que no lo son: demostrables son aquellas cuyas causas primeras están en nuestro poder, en cuanto las aporta nuestra voluntad o, más simplemente, en cuanto nosotros las producimos; e indemostrables son aquellas cuyas causas primeras no dependen de nosotros, sino de la voluntad divina.[12] Ejemplo típico de esta segunda categoría es la física, y de la primera, la geometría y la filosofía civil: "La geometría es demostrable —escribe— porque las líneas y las figuras sobre las que razonamos las hemos trazado y descrito nosotros mismos; y la filosofía civil es demostrable porque el Estado lo formamos nosotros mismos."[13] Así pues, la filosofía civil, como la geometría, lleva el conocimiento hacia un objeto que nosotros mismos producimos. Queda

[12] *EW*, vol. II, pp. 183-184. La cuestión se trata con más claridad en *De homine* (*OL*, vol. II, 10, 4).
[13] *EW*, vol. VII, pp. 183-184.

aún por preguntar: ¿en qué sentido se puede decir que nosotros producimos el objeto de la filosofía civil o, con palabras del propio Hobbes, formamos el Estado? El Estado, responde Hobbes, no es natural sino convencional. Precisamente porque satisface una necesidad elemental del hombre, son los mismos hombres los que lo desean y los que le dan vida mediante un acuerdo recíproco. En la base del Estado, pues, Hobbes sitúa la hipótesis contractualista. El contrato que da origen al Estado es un acuerdo por el cual un cierto número de individuos establece entre sí renunciar a aquel derecho ilimitado y potencial sobre todas las cosas que les es propio en el estado de naturaleza y transferirlo a una tercera persona (que puede no ser una persona física, sino una asamblea) con el doble objetivo de quitarse de las manos el arma principal de ofensa recíproca y de entregársela a quien pueda hacer uso de ella en defensa de todos. En realidad, para que los hombres puedan querer todo eso hay que presuponer como cuestión de hecho un tercer principio de la naturaleza humana, y hay que sumarlo a los dos ya citados; Hobbes lo sobreentiende, ya que ni siquiera se le ocurre dudar de él o que otros duden. Hay que admitir que los hombres son seres racionales; que sean capaces de darse cuenta, por un cálculo del que sólo son capaces los seres racionales, de que la guerra depende del derecho ilimitado sobre todas las cosas y que sólo renunciando a ese derecho ilimitado puede evitarse. Cómo se forma este razonamiento, tan utilitario como se quiera pero no menos formalmente riguroso, en los hombres instintivos de que habla Hobbes no es fácil imaginarlo, y eso es algo que a menudo se ha utilizado para rebatir a Hobbes, sobre todo por parte de quienes confunden su construcción racional del Estado con una investigación sobre los orígenes históricos del Estado. No cabe duda de que los hombres de Hobbes se ven llevados a fundar el Estado por un razonamiento: mientras la guerra es el producto de una inclinación natural; la paz es "un dictamen de la recta razón", es decir, de esa facultad que permite al hombre derivar ciertas consecuencias de ciertas premisas o de llegar a los principios partiendo de ciertos datos de hecho. Y también es verdad que, partiendo de una concepción tan desoladora del hombre como la que nos muestra Hobbes en el estado de naturaleza, cabe preguntarse cómo es posible que ese ser apasionado y violento, instintivo y egoísta, abandone sus inclinaciones naturales por la razón. Pero, precisamente, la obra de Hobbes no es tanto una investigación histórica de la sociedad preocupada por determinar en periodos aunque sólo sean aproximativos la evolución social del hombre como una demostración, que pretende ser rigurosa, de la naturaleza del Estado, con la que trata de persuadir a sus contemporáneos de que sigan el camino que cree justo y abandonen el equivocado. Para los fines que se propone, eso ya es en sí mismo un acto de confianza. Hobbes está convencido de la fuerza persuasiva de un buen razonamiento, porque presupone que los hombres son

racionales. Si no fuese así, también él recurriría al procedimiento de autoridad. Así pues, no le interesa averiguar si los hombres primitivos nunca fueron capaces de seguir un razonamiento hasta ponerse de acuerdo acerca de la constitución del Estado: los individuos a los que se dirige son sus contemporáneos o, mejor, sus conciudadanos, confundidos por falsas doctrinas, y el estado de naturaleza del que deben salir es la lucha abierta religiosa y política de su patria, bajo cuyo fuego se está incubando la guerra civil. Es a ellos a quienes quiere explicar que el Estado es el producto de los mismos hombres y, más precisamente, de la voluntad de los hombres como seres racionales; o, si se quiere, de la voluntad racional del hombre; y, así, el hombre no puede no desearlo al precio de contradecirse o de renunciar a una de sus características más eminentes, la racionalidad.

A esta alma racional del hombre es a la que se vuelve Hobbes para tratar de demostrar que el elemento básico de la sociedad política es la obediencia al soberano. Que haya que obedecer al soberano, mande lo que mandare, con tal de que mande, es el *quod erat demonstrandum* de esta férrea cadena de proposiciones lógicas en que consiste toda la doctrina de Hobbes. Sus libros políticos, reducidos a lo esencial, son un sermón sobre la obediencia que, en lugar de seguir la vía del corazón, sigue la de la razón: un sermón menos apasionado pero más inteligente, menos cálido pero más astuto. Gooch ha observado con justicia que, si *El príncipe* es un memorial para los déspotas, el *De cive* es una gramática de la obediencia.[14] En suma, la política de Hobbes, que parte de la tesis de la unidad del poder, llega, a través del hilo conductor de un razonamiento excepcionalmente vigoroso, a tejer la trama de una de las teorías más radicales sobre la obediencia que nunca haya conocido la historia de las doctrinas políticas y ante la cual la teoría misma del derecho divino del rey, que se utilizaba en sus tiempos para mantener el absolutismo, es decir, un Estado basado precisamente en la obediencia, podría considerarse como una doctrina moderada. Ésta admitía por lo menos la obediencia pasiva, es decir, que reconocía que se podía desobedecer la ley civil cuando ésta era contraria a la ley divina, siempre que tal desobediencia quedase compensada, por decirlo así, con la aceptación voluntaria de la pena que seguiría a la transgresión. Hobbes no admite la desobediencia pasiva, sino que la condena severamente como error. El lógico y riguroso razonador no deja abierto ante los súbditos más que un camino, el de la obediencia activa, el de la obediencia en cualquier caso, menos cuando la vida misma del súbdito está amenazada; y se basa en dos argumentos formidables: primero, que el individuo, a través del pacto de unión, está obligado a obedecer a todo aquello que el soberano

[14] Gooch, *Hobbes*, *cit.*, p. 15.

mande, es decir, a obedecer independientemente del contenido de la orden, y que por lo tanto ha perdido cualquier derecho a juzgar si la orden es justa o injusta; segundo, que el soberano no puede, aunque quiera, imponer acciones contrarias a la religión por el simple hecho de que las cuestiones religiosas no vienen determinadas por nadie más que el mismo soberano.

El lógico y riguroso razonador deriva ventajas precisamente de su racionalismo antiteológico; para sostener su demostración utiliza los argumentos que le ofrecen los adversarios, que establecen el poder soberano sobre una convención humana. De hecho, si por una parte es difícil pensar que un monarca de derecho divino consiga liberarse por completo ante los ojos de sus súbditos del vínculo de supeditación a aquella suprema potestad que lo ha investido con el poder (y precisamente de aquí nace la necesidad para los teóricos del derecho divino de dejar abierta la puerta de la obediencia pasiva), resulta por otra parte bastante fácil concebir un poder absolutamente independiente también de unos vínculos de carácter ético o religioso, cuando este poder deriva de la misma voluntad de los individuos sobre los que ha de ejercerse y que le ofrecen, junto con el título jurídico. También el atributo de la irresponsabilidad; siempre que consiga demostrar que el acuerdo de los súbditos, una vez establecido, es ya irrevocable. Pero es precisamente en este punto donde Hobbes despliega toda su agudeza y consigue elaborar su fórmula más sorprendente, la que constituye la clave de acceso a todo su sistema. La convención que se encuentra en la base del Estado no es, como imaginan los contractualistas de tendencia democrática, un contrato entre súbditos y soberano, un contrato del que los súbditos se puedan liberar cuando el soberano no haya atendido a las obligaciones que asumiera, sino que es un acuerdo entre los súbditos, estipulado con el fin de renunciar a sus propios derechos naturales en favor de un tercero, y es tal que no se puede rescindir si no es basándose en el consenso unánime de los contratantes (y ¿cómo se conseguiría eso?) y con el consenso de ese mismo tercero en favor del cual se ha pactado en reciprocidad la renuncia (y ¿con qué motivo iba a concederlo?). Aquel contrato que les había servido a los mantenedores del derecho de resistencia para romper las cadenas del absolutismo le sirve a Hobbes para remacharlas. La teoría del derecho de resistencia queda destruida por sus propias armas, y la teoría de la obediencia se defiende precisamente con los argumentos que se habían utilizado para demolerla. Hobbes sabe muy bien que el medio más seguro para combatir a los adversarios es convencer a los dubitativos y retorcer los argumentos. Hoy, su doctrina contractualista resulta un juego genial y malicioso de retorcimientos que podemos considerar con estupefacción, incluso con independencia de su significación histórica; es una obra de arte de la demostración y de la dialéctica. Es un resultado al que Hobbes no podía llegar si no era mediante la claridad metodológica que le venía impuesta por

su educación científica. Si se compara su obra política con los escritos, sin embargo reconocidos, de sus inmediatos predecesores, como por ejemplo el *De republica* de Bodino, con el que mantiene rasgos frecuentes en común plagados de citas y referencias, complejas y pedantescamente eruditas, advertimos que el mundo de la cultura europea no ha sido penetrado en vano por el *Discurso del método*. Hay motivos suficientes para que Hobbes fuese un maligno e impertinente adversario del método escolástico: cuando se le presenta la ocasión, no deja de lanzar dardos venenosos contra los plúmbeos volúmenes de los aristotélicos. Él prefiere disparar al blanco directamente y con brevedad; y así aparece una obra como el *De cive*, que es un modelo de claridad, de concisión, de inteligencia, también de pasión, aunque contenida por un discurso compacto y sin pausas; una obra que suscita admiración incluso en aquellos que rechazan sus ideas, y que convence hasta el punto de hacer que el lector más avisado olvide y perdone todo lo que hay en ella de paradójico, excesivo, desconcertante o repelente.

Por otra parte, no debemos dejarnos llevar por el hábil juego dialéctico de Hobbes hasta el punto de considerar que la teoría de la obediencia es simplemente la conclusión armoniosa de un razonamiento afortunado. El principio de la obediencia hunde sus raíces en la visión que Hobbes tiene del mundo y del hombre, y es, pues, manifestación directa de su personalidad filosófica, bastante más que la conclusión de un razonamiento. No puede entenderse el significado de este principio si no se comprende que está sólidamente apoyado en dos elementos constitutivos de la filosofía moral hobbesiana: el convencionalismo ético y el pesimismo antropológico.

La ética de Hobbes no conoce valores absolutos, ni en el sentido de una concepción trascendente de la moral, ni en el de una concepción inmanente; los valores no son verdades eternas que se imponen a la misma voluntad divina; ni verdades naturales que se imponen a la voluntad del hombre. La fuente de todo valor, y por tanto de cualquier criterio de valoración del bien y del mal, de lo justo e injusto, es la voluntad misma del hombre, más concretamente, en el estado social en el que los hombres se ven obligados a vivir al abandonar el estado natural inhumano, por el acuerdo de las voluntades, es decir, por convención. Esta convencionalismo moral es, por otra parte, una consecuencia del nominalismo lógico, cuya constante presencia en las obras más propiamente teóricas se podrá rechazar e incluso negar, a la luz de un análisis completo de la lógica hobbesiana, su verdadera consistencia, pero no se podrá dejar de reconocer su explícita e insistente formulación y su presencia operativa en las obras políticas:

> Decir verdad —dice Hobbes precisamente en el *De cive*— equivale a decir proposiciones verdaderas; pero una proposición es verdadera cuando en ella un nombre, al que los lógicos llaman predicado, abarca en su extensión también el

> nombre antecedente, que se llama sujeto; y saber una verdad es lo mismo que recordar que *ésta ha sido creada por nosotros por el uso que se ha hecho de los nombres de que se compone* (xviii, 4).

En concreto y en cuanto a la proposición dos más tres son cinco:

> Conocer esta verdad no significa otra cosa que reconocer que *ha sido creada por nosotros mismos.* En cuanto a esta proposición: el segundo y el tercer número tomados a la vez forman el quinto número es algo verdadero por arbitrio de aquellos que por su voluntad y según las leyes del lenguaje humano han llamado a un cierto número segundo, a otro tercero, y al otro el quinto de la serie *(ibid.).*

Lo que es válido como verdad en lógica, es válido como justicia en política; no existe algo eternamente justo o naturalmente justo. Justo es aquello que los hombres han convenido en llamar con este nombre; así como los hombres, para salir del estado de naturaleza, han acordado someter su voluntad a la de un tercero destinatario de su acuerdo recíproco, en último análisis es justo lo que quiere el soberano. El convencionalismo ético, basado en el nominalismo lógico, desemboca así en una concepción voluntarista de la ley, de la que sólo se podrá encontrar una formulación tan rígida en la dogmática, elaborada *ad usum* del legislador estatal, de los juristas positivos del siglo pasado. Para los fines de la obediencia, esta concepción convencional y por tanto antinatural de la justicia (la justicia es tal por convención y no por naturaleza), que se resuelve en una concepción voluntarista y por tanto antirracionalista de la ley *(stat pro ratione voluntas)*, implica dos consecuencias de gran importancia: en primer lugar, el individuo singular, que se ha convertido en parte de un Estado, ya no tiene el derecho (porque no tiene el poder) de determinar por sí mismo lo que es justo e injusto, y, así, no tiene otro deber que el de someterse al soberano, porque sólo éste tiene el derecho, ya que también tiene por común consenso el poder, de distinguir lo justo de lo injusto; en segundo lugar, siendo el soberano, por común consenso, el único titular del derecho y del poder de determinar lo justo y lo injusto, no puede existir otra acción justa que la que el soberano ordena ni otra acción injusta aparte de la que el soberano prohíbe, y, en consecuencia, todo lo que el soberano manda es justo por el solo hecho de haberlo mandado, y todo lo que prohíbe es injusto por el solo hecho de haberlo prohibido.

En una concepción del mundo en la que nada se mide según valores absolutos, ni siquiera el hombre, en cuanto tal, es un valor absoluto. En el hombre de Hobbes no hay huella alguna de la conciencia moral que pueda revelarle a sí mismo y ante los demás como persona ni tampoco del sentido moral que le revele la presencia de valores absolutos. La pasión más característica en el hombre es, quizá según la antropología hobbesiana, la

vanidad:[15] la vanidad más que el interés, es decir, el placer de ser estimado y de recibir honores de los demás más que el de conseguir beneficios, ya que la vanidad es el placer del alma y el interés lo es de los sentidos. Ambos, en todo caso, son dos aspectos del amor propio y, así, testimonio de la naturaleza egoísta del hombre: la vanidad es el amor a las propias capacidades naturales; el interés es el amor al propio bienestar material; pero ambas pasiones dominantes hacen del hombre un ser naturalmente no sociable, un ser que busca la compañía de los demás hombres, no por tendencia natural y espontánea, sino para satisfacer su deseo de honores y de bienes materiales. Sólo existe una pasión en el hombre más fuerte que el amor propio, y es el miedo a morir. Vanidoso y egoísta, el hombre es también cobarde. La autoestima, que asume los diversos colores del orgullo, la ambición, la vanagloria, de la arrogancia, y la búsqueda de lo útil para la cual no existen valores absolutos sino sólo instrumentales, son superadas por el apego a la vida. El amor a sí mismo encuentra su límite en el amor a la vida, en que la vida se convierte verdaderamente en el sumo bien de esta ética del poder que se transforma una y otra vez en un testimonio de impotencia. Sólo el miedo a la muerte persuade al hombre a que renuncie a los honores y beneficios del estado natural, y a reducirse al Estado civil. Este ser insociable que es el hombre se hace sociable por miedo. Así pues, el temor, y no la justicia, es el *fundamentum regnorum.* Según tal planteamiento, ¿qué representan la libertad y la dignidad y el saber y la creencia? Al hombre le interesa en esta lucha de todos contra todos, que es la condición humana original, mantener la vida a salvo. Quien le da la seguridad de la vida es su señor. El Estado, y sólo el Estado, es decir, el poder basado en el consenso de todos, es lo que le da esa seguridad. Es por tanto en el Estado en el que hay que confiar y es a él al que hay que obedecer. Si el de la conservación de la vida es el primer gran instinto del hombre, si la vida resulta ser así el sumo bien, se le pueden sacrificar todos los demás bienes a los que una antropología ingenua o hipócritamente optimista llama morales, entre ellos la libertad y la dignidad: pero, ¿qué es la dignidad para Hobbes si no una consecuencia de la excesiva valoración de sí mismo y por tanto de la vanidad?, y, ¿qué es la libertad si no el pretexto para el desenfreno de los propios deseos? Y, así, ¿qué es lo que se le sacrifica al Estado si no las propias materias, las propias debilidades, los propios errores, los propios instintos? Y si a cambio de este sacrificio de nuestras cualidades negativas lo que se recibirá será la certeza de lo único que cuenta, que es la vida, ¿por qué no deberemos aceptar el Estado pese a lo absoluto de su poder y de nuestra obediencia?

Realmente, hay cierto cinismo en esta concepción del hombre, en que el hombre queda despojado de todos los atributos con que generosamente lo

[15] Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes,* pp. 11 ss.

había revestido una larga tradición de ética escolástica y académica. Pero es un cinismo que pone más de manifiesto los aspectos mezquinos que los perversos del hombre, que ve más lo ridículo que lo trágico en las pasiones humanas, que al poner al descubierto la henchida vacuidad que se oculta bajo el vistoso manto de la presunción y la vileza que se encuentra en el fondo de la voluntad de hacer daño, demuestra haber absorbido de la antropología humanística, de la que todo el pensamiento hobbesiano está impregnado, más el aspecto satirizador que el edificante. Además, es también un cinismo saludable que, otras cosas aparte, rescata el pensamiento filosófico tradicional del gusto por la retórica y de la idealización optimista, de la tendencia al esquematismo en lo moral, sin que importe que luego, en el ambiente del tradicionalismo filosófico, un pensamiento tan poco respetuoso con todas las tradiciones se vea destinado a suscitar escándalo, y con ello a encontrarse aislado como se aísla a un apestado cuyo contagio se teme, utilizando como pretexto el ateísmo, la herejía, la inmoralidad, y, con ello, combatiéndolo con las armas a las que suele recurrir quien no tiene la verdad, y sustituye la verdad con la fuerza del consenso de los que no quieren pensar o no tienen interés en que los demás piensen.

Con esta actitud de desconfianza en el hombre sólo se podía crear un Estado inhumano. Pero, una vez más, esto era fruto del radicalismo hobbesiano que no reconocía los compromisos sino sólo la alternativa entre el sí y el no, y que a un extremismo de hecho respondía con el extremismo de la razón. Se ha dicho que el Estado se concibe como el antídoto del estado de naturaleza. Hay una página en la que esta contraposición se presenta con un rigor exasperado, y en la que se concluye que

> fuera del Estado se encuentra el dominio de las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, la incuria, el aislamiento, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad. En el Estado se encuentra el dominio de la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la sociabilidad, el refinamiento, la ciencia, la benevolencia (p. 122).

El Estado representa la unidad de la voluntad frente a la multiplicidad de las voluntades del estado natural, la norma objetiva frente al derecho subjetivo, la obligación frente a lo arbitrario, la autoridad ante la libertad; pero, precisamente porque no existe una relación dialéctica entre los dos términos, si el estado de naturaleza es todo él libertad y sólo libertad, el Estado tendrá que ser todo él autoridad y sólo autoridad. El *sprit de géometrie* no admite medias tintas: el estado de naturaleza aparece como la condición humana del desenfreno y el caos; y el Estado como la condición de la disciplina y el orden. En esta antítesis tan violenta no ha de sorprender que el

Estado, esa *machina machinarum*, ese modelo mecánico construido con tanta pericia por un filósofo racionalista, adquiera un rostro cada vez más amenazador. Así, lo vemos transformarse ante nuestros ojos en el monstruoso Leviatán, del que se dice en el Libro de Job que "no hay poder en la tierra que pueda oponérsele". Pero un monstruo es precisamente un ser inhumano, por lo menos tan inhumano como el *homo lupus* del estado de naturaleza; el primero es inhumano porque es más que humano, el segundo porque es menos que humano. El racionalismo demasiado consecuente ha acabado contraponiendo al Estado monstruoso a otro estado monstruoso y finalmente no ha caído en la cuenta de que pasaba por encima del hombre, nada menos, de la persona humana, esa misma persona que en su patria formulaba demandas de libertad y planteaba, con el principio de la tolerancia religiosa y de la libertad de pensamiento, fórmulas destinadas a deshacer, en un terreno de compromiso entre el estado de naturaleza con sus derechos naturales e individuales y el Estado civil con su poder sobre los individuos, viejos nudos que la fórmula absolutista, que no sabía deshacerlo, amputaba. Pero a Hobbes la libertad le parecía sólo causa de disgregación, y por eso la suprimía; y el pensamiento, sembrador de discordia, o por eso lo quería controlado y humillado; y la religión era para él el principal germen de la desobediencia y de la disolución de los Estados, y por eso la disminuía hasta reducirla a simple instrumento de obediencia al poder civil; finalmente, al hombre lo había visto como el ser que tiene miedo, y al miedo sólo se le puede responder con el miedo. Por eso el Estado hobbesiano tiene un rostro tan amenazador: es la respuesta del miedo organizado al miedo desencadenado. Pero el miedo es su esencia.

Sin embargo, Hobbes no había hecho otra cosa que seguir con su lógica despiadada la asimismo despiadada formación del Estado moderno, que estaba edificándose como principio unificador sobre la disolución de la sociedad medieval. Esto no podían comprenderlo ni los tradicionalistas, que veían amenazada la independencia de la autoridad religiosa, ni los innovadores, que lo consideraban un obstáculo para las libertades individuales; y de hecho unos y otros lo combatieron como una calamidad. Pero hoy sí que podemos comprenderlo nosotros que vemos el curso ineluctable del proceso de creación de esta unidad política y jurídica, que no es siempre pacífico, y vemos sus resultados necesarios, que no siempre son beneficiosos. La construcción hobbesiana no es tan paradójica como pudiera parecer en primera instancia. Y precisamente ahí reside su fuerza persuasiva y su validez duradera. El Estado moderno es realmente esa fuerza monstruosa y esa máquina desmesurada que Hobbes describió y a la que dio un nombre. Es en realidad, como lo vio Hobbes, por una parte el Leviatán que devora a los hombres, y por otra el *homo artificialis* ante el cual son engranajes sin alma. La historia de los hombres conoce demasiado bien ese

poder, a la vez sobrehumano y subhumano, como para no ver en el pensamiento político de Hobbes el valor de un síntoma que no podría ser más exacto, y un signo de advertencia que no podría ser más elocuente.

El problema político preocupó mucho a Hobbes durante toda su larga vida de pensador. Lo expuso en forma sistemática en tres obras distintas, compuestas en su madurez:

1) Los *Elements of Law Natural and Politic*, escritos en 1640 y publicados como dos tratados distintos, titulados respectivamente *Human Nature or the Fundamental Elements of Policy* y *De Corpore Politico or the Elements of Law, Moral and Politic*, en 1650.[16]
2) La *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive*, escrita en el primer año del exilio francés (1641), publicada en forma anónima en una edición de pocos ejemplares en París, en 1642, reimpresa en Amsterdam en 1647, a cargo de Samuele Sorbière, con notas explicativas y polémicas y precedida por una epístola dedicatoria a William Cavendish, conde de Devonshire, fechada el 1 de noviembre de 1646, y con un importante prefacio a los lectores, de carácter metodológico,[17] traducida muy fielmente al inglés por el mismo autor en 1651, con el título *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*.[18]
3) El *Leviathan or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, escrito durante la última parte de la estancia en Francia al final de la guerra civil, en 1649, y publicado en Londres en 1651, aparecido bastante más tarde en latín, mutilado y edulcorado, en la primera edición de las obras completas en latín que rehizo en Amsterdam en 1668.[19]

El *De cive* lo concibió Hobbes como la tercera y última parte de su sistema filosófico que debía comprender, en primer lugar, los elementos de la filosofía natural *(De corpore)* y, en segundo lugar, los elementos de la ética *(De homine)*.

[16] En la edición de la *Opera omnia* hobbesiana de Sir William Molesworth, dividida en dos series tituladas *English Works* y *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, esta obra ocupa la primera parte del vol. IV de la primera serie (229 pp.). Se ha reimpreso en su forma primitiva, es decir, como obra única y con el título original, revisada directamente a partir de los manuscritos por F. Tönnies (University Press, Cambridge, 1928).
[17] En la edición de Molesworth está junto al *De homine* en el segundo volumen de la *Opera Latina* (pp. 133-432).
[18] En *EW*, vol. II. Dos años antes, en 1649, ya había aparecido una traducción francesa de Sorbière, dedicada al conde danés Ulfeld, cuñado del rey Cristian IV.
[19] La edición original se encuentra en *EW*, vol. III; la latina en *OL*, vol. III. De la edición inglesa ha aparecido recientemente una reimpresión, ya citada, a cargo de M. Oakeshott.

Pero, como explica en el "Prefacio a los lectores", mientras estaba elaborando ordenadamente su sistema, se agitaban en su patria gravísimas cuestiones políticas que debían llevar al cabo de poco tiempo a la guerra civil; por eso consideró oportuno retrasar la redacción definitiva de las dos primeras partes, que aparecerían bastante más tarde, la primera en 1655 y la segunda en 1658, para dedicarse a la tercera, en la que tomaba posiciones con una solución original para las controversias políticas y religiosas del momento. El *De cive* lo escribió Hobbes inmediatamente después de llegar a Francia, donde se había refugiado en exilio voluntario a finales de 1640, antes de que se iniciase el Largo Parlamento, del que temía, como integrante del partido realista, persecuciones o molestias. Poco antes, en su patria, habiendo ya escrito, aunque no publicado, su primera obra política, donde sostenía el principio del absolutismo contra el principio de la monarquía limitada o mixta, apoyada por los hombres del Parlamento, había atraído la atención de los adversarios del partido realista sobre su nombre, y tenía motivos bien fundamentados para temer graves consecuencias en caso de que triunfase el partido parlamentario. Él mismo nos cuenta que si el rey no hubiese disuelto el Parlamento (el Corto Parlamento que duró de abril a mayo de 1640), su vida hubiese estado en peligro. Cierto o no este peligro, abandonó su patria, y se puso a salvo en Francia incluso antes de que se iniciase el Largo Parlamento, y debió de proponerse como objetivo inmediato volver a plantear sistemáticamente y hacer públicas aquellas ideas que hubiesen podido contribuir a reforzar en la patria la causa del rey y de la paz. Así se escribió el *De cive*, en uno de los momentos decisivos de la historia inglesa, entre el inicio del Largo Parlamento y el estallido de la guerra civil, casi como una admonición a los confundidos por la literatura sediciosa y como una predicción de los males mayores que siguieron efectivamente. Y cuando se editó y se hizo público, aun en un ámbito restringido, la guerra civil ya había estallado. De esta manera, contra los que lo acusaron de que también era sedicioso y de que había nacido para acrecentar el desorden *(rebus permiscendis natum)* pudo responderles sarcásticamente que el libro se había publicado cuando *"bellum civile per Angliam gereretur, ita ut res, tum permistae, permisceri ab illo libro non potuerint"*.[20] Su libro no era una nueva semilla de cizaña lanzado en un ambiente de pasiones encendidas, sino una requisitoria contra los errores y una acusación contra los sembradores de desórdenes, y por ello se planteaba como una contribución a la paz. En otro lugar escribió que el *De cive* se había compuesto "con el fin de que todas las naciones, al saber lo que vos y vuestros compañeros (se dirige a un adversario en el que personifica al partido de los sediciosos) habéis hecho en Inglaterra, os detesten, como creo que han hecho".[21]

[20] *OL*, vol I, p. xlix.
[21] "Considerazioni sulla reputazione, sulla lealtà, sulle buone maniere e sulla religione", traducción italiana en *Rivista di Filosofia*, XLII (1951), pp. 403-404 *(EW*, vol. IV, p. 415).

Que a Hobbes le importase más la causa de la paz que la del rey, y que su aspiración era el final de la guerra, cualquiera que fuese el modo en que acabase, lo demuestran las vicisitudes de la segunda edición. En 1645, habiéndose puesto mal las cosas para el ejército realista, y habiéndose refugiado en Francia el príncipe de Gales, Hobbes se convirtió en su preceptor de matemáticas (octubre de 1646). Sorbière, que pocos meses antes había conseguido arrebatarle un ejemplar anotado del *De cive,* para promover una segunda edición en Holanda, había hecho incluir bajo el retrato del autor las siguientes palabras: "Maestro del príncipe de Gales." Hobbes no quiso ni oír hablar de ello: respondiéndole en una carta del 22 de marzo de 1647, le decía entre otras cosas que no era el maestro del príncipe de Gales y que no pertenecía a su casa, y le daba a entender que no quería comprometerse demasiado con la monarquía, añadiendo con su habitual desenvoltura: "No veo la razón de que no deba volver si el país recupera la paz de cualquier modo que sea."[22] Y apareció la segunda edición, como se ha dicho, en Amsterdam, ese mismo año, sin la frase rechazada y además con un prefacio en el que quedaba bien claro que en cuanto a la obediencia debida a la aristocracia y la democracia debían considerarse en el mismo plano que la monarquía. Luego, pocos años después, habiendo concluido la guerra civil inglesa con el tiranicidio (1649), precisamente aquel acto al que parecía dedicado el *De cive,* Hobbes escribía la tercera de sus obras políticas con la intención concreta de no perder la posibilidad de regresar a la patria, donde de hecho volvió tras 10 años de ausencia, caído en desgracia ante la Corte, al principio de 1652, y regresó en calidad de súbdito fiel de Oliver Cromwell.

De las obras políticas de Hobbes, el *De cive* es la más orgánica y homogénea. Mientras los 13 primeros capítulos de los *Elements,* en la primera parte, contienen un pequeño tratado sobre la naturaleza humana, y el *Leviatán,* aparte del tratado inicial sobre la naturaleza humana (en los primeros 12 capítulos de la primera parte), contiene una cuarta parte de crítica filosófica y sobre las Escrituras; el *De cive,* en las cuatro partes en que se divide, no desarrolla otro tema que el estrictamente relativo al Estado, considerado en su origen, en su estructura y en sus relaciones con la Iglesia. Ciertamente, esta obrita se beneficia del hecho de haber sido concebida como parte integrante de un sistema de filosofía; en comparación con las otras dos, destaca por su sistematicidad, también asimismo por la concisión y la claridad. El *Leviatán* es, de lejos, una obra mucho más rica y vigorosa; pero, comparativamente, lo que el *De cive* pierde en complejidad y vigor lo gana en precisión y rigor. Aquélla manifiesta mejor la grandeza y la genialidad de Hobbes, ésta la agudeza de la inteligencia, la pasión por la exactitud y el espíritu sutilmente lógico. Y al final resulta tan simétrica y mesurada en sus distintas partes, tan sucinta y rápida en la argumentación, que logra ser más tajante y persuasiva. Es éste verdaderamente el triunfo de la argumentación exacta, del razonamiento estricto, del espíritu geométrico. Según la intención del propio autor, el *De cive,* que forma parte de un sistema filosófico, se dirigía a los sabios de todos los países, y el *Leviatán* a sus conciudadanos. Una y otra obra muestran con bastante claridad esta intencionada diferencia, ya que mientras la primera resulta más controlada y ordenada que la segunda, la segunda es más rica en referencias y experiencias históricas que la primera. Para un escritor que le dio tanta importancia al método, y que asimismo consideraba que había fundado una nueva ciencia, el *De cive* queda como un modelo irrepetible de sabiduría metodológica, y por eso aún hoy, incluso ante la siguiente obra que refunde la misma materia con mayor libertad y riqueza, mantiene un lugar insustituible en la historia de las doctrinas políticas.

[22] F. Tönnies, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre,* Fr. Frommans Verlag, Stuttgart, 3ª ed. 1925, p. 30.

Los contemporáneos de Hobbes prefirieron a menudo el librito conciso a la obra fundamental: Pufendorf, que con sus tratados de derecho natural difundidos por toda Europa fue el primero y más importante heraldo de la obra hobbesiana, ya en su primera obra escrita pocos años después de la publicación del *Leviatán,* y recordando la deuda de reconocimiento que lo vinculaba a Hobbes, citaba, no la obra mayor, sino la menor: *"nec parum debere nos profitemur Thomae Hobbes, cuius hypothesis in libro* De cive, *esi quid profani sapiat, tamen caetera satis arguta et sana"*,[23] y en su gran tratado de derecho natural, las frecuentísimas citas del pensamiento hobbesiano se refieren en su casi totalidad a esta obra, en la cual, debido a la mayor preocupación por las cuestiones metodológicas, la tesis adquiere un valor paradigmático más preciso. El propio Hobbes, cuando, con aquella seguridad en sí mismo que rayaba en la desfachatez, lo que fue una de las características de su naturaleza, exhibía sus títulos de gloria, entre ellos y antes que nada presentaba el hecho de que hubiese fundado la ciencia política, se manifestaba especialmente complacido, como era natural, con el *De cive,* donde el esfuerzo sistemático estaba mucho mejor conseguido y era más evidente, y así podía escribir en la *Vita carmine expressa,* con un cierto hincapié, que el *De cive* "había gustado a los sabios y era completamente nuevo; traducido a diversos idiomas, se leía con entusiasmo y mi fama se extendía a lo largo y a lo ancho".[24]

A la importancia que esta singular y celebérrima obra tuvo en la historia del pensamiento político y en la evolución del pensamiento hobbesiano no se le adecuaba su notoriedad ni su difusión en Italia, donde una afortunada traducción completa del *Leviatán,* de Mario Vinciguerra, realizada para la editorial Laterza de Bari (1911-1912), había atraído la atención, no digo de

[23] *Prefazione* a *Elementorum Iurisprudenciae Universalis libri duo,* Aia, 1660.
[24] *OL,* vol. I, p. xc.

los estudiosos, sino de los lectores cultos, de los políticos, sobre la obra más popular y, debido a su famoso título, más clamorosa, mientras pasaba casi inadvertida la traducción del *De cive*, diligente y fiel, aunque incompleta, que D'Abbiero había hecho en 1935 para el editor Carabba di Lanciano. Traté de romper este injustificado olvido con mi primera edición, aparecida en 1948, que ofrecía por primera vez al público italiano una traducción completa, realizada sobre el texto en latín y revisada a partir del texto inglés,[25] acompañada de notas interpretativas e históricas. Y, si bien es verdad que en el ínterin ha aparecido una nueva edición del *Leviatán*,[26] el hecho de que después de poco más de 10 años se haya reimpreso esta traducción del *De cive* me permite pensar que la empresa no ha sido inútil y que también esta obra menos famosa, pero no menos digna de ser meditada, ha encontrado en Italia algunos más de los 25 lectores de costumbre.

[25] En ambos textos se ha seguido la edición citada de Molesworth.
[26] *Il Leviatano*, traducción, introducción y notas de R. Giammanco, 2 vols., Utet, Turín, 1955. (En 1976 apareció una tercera traducción, a cargo de G. Micheli, impresa en La Nuova Italia. La misma editorial publicó en 1968 la primera traducción de los *Elements*, a cargo de A. Pacchi. En 1979, Editori Reuniti publicó una nueva traducción del *De cive*, a cargo de T. Magri.)

APÉNDICE

INTRODUCCIÓN AL "DIÁLOGO ENTRE UN FILÓSOFO Y UN ESTUDIOSO DEL DERECHO COMÚN DE INGLATERRA"

Todo lo que fue conocido por sus contemporáneos el *De cive*, en la misma medida quedó ignorada para sus contemporáneos[1] y para la posteridad la obra, desde luego menor, que he añadido para completar la imagen del pensamiento político y jurídico de Hobbes en esta segunda edición: *A dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England.* Escrito en el periodo de su vejez tardía (alrededor de 1666, a los 78 años), y dejado sin acabar, este diálogo se publicó en 1681,[2] y desde entonces, que yo sepa, no volvió a editarse más que dos veces, en la edición de las obras morales y políticas de 1750, y en la de Molesworth,[3] que es la más citada.

[1] El gran jurista Sir Matthew Hale (1609-1676), la conocía antes incluso de que se publicase y escribió sobre ella algunas importantes consideraciones que quedaron en manuscrito y que sólo en 1904 publicó Oldsworth en el Apéndice al vol. V de la *History of English Law*, en pp. 500-513, con el título *Reflections by the Lord Chief Justice Hale on Mr. Hobbes His Dialogue of the Law.*
[2] Junto con el *Arte della Retorica*, en el volumen *The Art of Rhetoric*, con *A Discourse of the Laws of England*, por Thomas Hobbes de Malmesbury, Londres, impreso por William Crooke en el Green Dragon without Temple Bar, 1681. En un breve preámbulo al lector, el editor lo presenta con estas palabras: "La otra obra (la anterior al *Arte della Retorica*) es un discurso sobre el derecho inglés, y se terminó hace muchos años. El autor ha tratado de adaptar las nociones generales sobre la política a la constitución particular de la monarquía inglesa: propósito de no poca dificultad que, si ha tenido éxito, merece un gran honor, y que si acaso falla, merece un fácil perdón. Ha tenido la gran suerte de ser muy estimado por los más grandes representantes de la profesión legal y por ello hay que suponer que contenga algo verdaderamente excelente. Aunque no debemos esperar que todos acepten someterse a sus opiniones, cabe esperar que en todo caso nadie se considere ofendido por la presente publicación de estas cartas, ya que en ellas no se encontrarán nuevas y fantásticas ideas, sino sólo aquellas cosas que ya ha sostenido con vigor demostrativo el mismo autor junto con otros sabios eminentes. Y el público derivará de ellas el beneficio de que algunos hábiles escritores puedan iniciar una controversia, movidos por el deseo de la gloria que corresponde a quien consigue la victoria sobre un adversario tan reputado" (*EW*, vol. VI, p. 422). Aun cuando el editor diga que hace mucho tiempo el diálogo hobbesiano estaba acabado, la obra está inacabada: aparte de que acabe bruscamente y no tenga conclusión, hay que tener en cuenta que, si bien el propósito de Hobbes era originalmente escribir un comentario crítico sobre los cuatro volúmenes de las *Instituciones* de Coke, el diálogo, tal como ha llegado hasta nosotros, se refiere en gran parte a los volúmenes II y III, y sólo en las últimas páginas se inicia el comentario al volumen I, que es, después de todo, por su tema (los derechos de propiedad), el más largo y complejo. Precisamente al principio de este último tratado dice Hobbes: "Consideraremos inmediatamente después los comentarios que Sir Edward Coke hace de la *Magna Carta* y de otras leyes" (p. 545). Pero unas páginas más adelante el diálogo se interrumpe y los comentarios anunciados ya no aparecen.
[3] *EW*, vol. VI, pp. 3-161.

Hasta ahora no he encontrado un traductor lo suficientemente temerario como para hacer frente a la arriesgada e ingrata tarea de verter a otro idioma el discurso cargado de dificultades del lenguaje jurídico inglés.

Pese al elogio que hizo de ella Sir James Fitzjames Stephen, el cual, compartiendo el severo juicio de Hobbes sobre Coke, habla de esta obra "casi olvidada" como de la "más poderosa especulación sobre el tema antes de la aparición de un Bentham y un Austin",[4] también la crítica hobbesiana más reciente, cada vez más amplia y profunda durante estos años, no la ha tenido muy en cuenta. Pero ciertos signos (existe una madurez en el tiempo también para la crítica histórica) hacen que parezcan acercarse días mejores: tras un gran silencio, estos años dos estudiosos italianos le han dedicado su atención;[5] y, por una curiosa coincidencia, mientras estaba finalizando la presente edición, ha aparecido un estudio, el primero según mis noticias, bien informado y documentado, precisamente sobre el diálogo y las relaciones entre Hobbes y el derecho común inglés.[6]

La idea del *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* nació en la mente de Hobbes, como resulta claro a partir de los primeros párrafos ("ya que consideraba que estaba haciendo un discurso sólo para mí mismo") del deseo de escribir una *apologia pro se.* La gran peste que se produjo en el invierno de 1664-1665 y sobre todo el posterior incendio de los días 2-6 de septiembre de 1666, que había destruido dos tercios de la capital (aunque también la guerra contra Holanda había adquirido un feo cariz), habían atizado rencores adormecidos pero no apagados, y se prestaba oídos a quienes, en busca de culpables y chivos expiatorios, acusaban a los presbiterianos, a los ateos, a los católicos, de ser causa de tantas desgracias. Unos días después del incendio, el 21 de septiembre, algunos miembros del Parlamento decidieron expresar su indignación y a la vez acallar los rumores contra los presuntos responsables, presentando un proyecto de ley contra el ateísmo; y el "Diario de los Comunes" del 17 de octubre daba la noticia de que

[4] *A History of the Criminal Law of England,* Londres, 1883, II, p. 206. En cuanto a Coke, Stephen escribe: "Sería imposible encontrar una cabeza más desordenada que la de Coke y menos dotada del poder de analizar las palabras comunes" *(ibid.).* Del mismo autor, *cfr.* también *Horae sabbaticae,* Second Series, Londres, 1800, en especial el cap. III: "Hobbes's Minor Works", pp. 46 *ss,* donde se dice: "El *Diálogo sobre el derecho común* es probablemente el primer intento hecho en inglés de criticar el derecho del país con un espíritu que se podría llamar filosófico" (p. 46).

[5] T. Ascarelli, "Interpretazione del diritto e studio del diritto comparato" (1954), en *Saggi di diritto commerciale,* Milán, 1955, p. 489; y B. Leoni, en una serie de conferencias que dio en el verano de 1958 en Claremont's College, en especial en la cuarta conferencia, ahora en el volumen titulado *Freedom and Law,* D. van Nostrand, Nueva York, 1961, pp. 92 *ss.* El *Diálogo* lo ha publicado en su idioma original T. Ascarelli, *Th. Hobbes and G. W. Leibniz,* con un comentario de G. Bernini, Giufrè, Milán, 1960, pp. 73-195.

[6] E. Campbell, "Thomas Hobbes and the Common Law", en *Tasmanian University Law Review,* 1958, pp. 20-45.

el comité al que se había confiado un proyecto de ley contra el ateísmo y la profanación está autorizado para reunir información en torno de ciertos libros que tienden al ateísmo, a la blasfemia y a la profanación, o son contrarios a la esencia y a los atributos de Dios, en particular el libro publicado bajo el nombre de un tal White[7] y el libro del señor Hobbes titulado *Leviatán,* y presentar su opinión a la Cámara.

Afortunadamente, la incriminación no alcanzó mayor éxito, ya que el proyecto, aprobado en la Cámara de los Comunes, fue remitido a la Cámara de los Lores. Aunque Hobbes, ante la amenaza de verse acusado de hereje, se había puesto a estudiar, pese a su avanzada edad, la historia del delito de herejía en el derecho inglés para estar preparado para defenderse. En seguida escribió un breve ensayo titulado *An Historical Narration Concerning Heresy and Punishment thereof,*[8] que acababa con la afirmación de que, pese al encarnizamiento de los obispos y los presbiterianos contra el *Leviatán,* el crimen de herejía había prescrito hacía tiempo en el derecho inglés.

Pero, ¿qué pensaban de ello los grandes juristas? La fama de Sir Edward Coke, el defensor y restaurador del derecho común inglés, debía de ser impresionante: los cuatro grandes volúmenes de su obra *Institutes,* aparecidos entre 1628 y 1641, y a continuación reimpreso muchas veces, *summa* enciclopédica de toda la materia jurídica del derecho privado y público desde el derecho penal hasta el procesal, constituían con toda certeza la mayor obra jurídica del siglo; y hoy se consideran piedra angular en la historia de la constitución del derecho común. Era natural que Hobbes recurriese a ellos para preparar su propia defensa, tanto más cuanto que no le eran desconocidos y había tenido ya ocasión de consultarlos.[9] Debió de irritarle bastante el hecho de que Coke, en el tercer volumen de sus *Institutes,* colocase el delito de herejía antes del de alta traición (p. 527). Se sintió profundamente insatisfecho: Coke, que era un gran conocedor de los textos jurídicos, en un campo como el de la herejía, que requería conocimientos históricos y teológicos, era un pez fuera del agua. Ni siquiera había sido capaz de decir qué era la herejía (p. 495), mientras que cuando trataba los demás delitos empezaba por la definición; había mostrado que recurría a la ilegalidad de las últimas condenas por herejía que se habían producido bajo el reinado de Isabel y Jacobo I, e incluso las había justificado con argumentos, sutiles aunque capciosos, confundiendo la narración histórica y los precedentes con leyes (p. 508). Su desacuerdo con Coke no se refería a esta o aquella solución; era un desacuerdo de principio: él, el teórico más riguroso de la

[7] Thomas White era un sacerdote católico, amigo y conocedor de Hobbes; la obra aludida es *Of the Middle State of Souls* (ed. inglesa, 1659, y latina, 1682), en la que ponía en tela de juicio la inmortalidad del alma.

[8] *EW,* vol. IV, pp. 385-408.

[9] En *Lev.* pueden leerse tres citas de la obra de Coke, en I, páginas 119, 222, 229.

reducción de todo el derecho al mando del soberano, y el otro el restaurador, contra las pretensiones de Jacobo I, del derecho común, exonerado por el rey de sus altas funciones como magistrado por su ignorancia de las prerrogativas reales, y animador, en la primera fase de la lucha, de las reivindicaciones del Parlamento. Coke era un adversario con el que Hobbes hacía tiempo hubiese querido medirse. Sus erróneas e irritantes opiniones sobre la herejía fueron muy probablemente el pretexto para iniciar ese enfrentamiento, siempre postergado, aunque nunca olvidado.

Que luego Hobbes se viese inducido a profundizar en los estudios sobre el derecho también por la lectura de la obra de Bacon, *Elements of the Common Laws of England* (publicada en 1630), que le había dado su amigo Sir John Aubrey en 1664, es algo que no tenemos motivos para dudar, ya que así lo dice el mismo Sir John, que también fue su primer biógrafo.[10] Pero, aunque el episodio sea recogido por los posteriores biógrafos, el hecho de que no hayan quedado huellas de la influencia de Bacon en el *Diálogo*, donde se citan sin embargo los libros más importantes sobre el derecho inglés, nos aconseja no darle a ello demasiada importancia.

El *Diálogo* es una discusión ininterrumpida, apremiante, con Sir Edward Coke, a quien se le niegan, con palabras tal vez demasiado duras, sus cualidades como buen razonador, como gramático e incluso como inteligente jurista. Y en este escrito Hobbes aprovecha para reafirmar las tesis que le son más queridas acerca de la soberanía, la naturaleza del derecho, de la justicia y de la equidad, acerca de la supremacía del derecho escrito sobre el consuetudinario, del rey sobre el Parlamento, del poder del rey sobre las decisiones de los jueces, también para exaltar la forma monárquica de gobierno y cubrir de desprecio a los viejos y a los nuevos demagogos, y sobre todo para exponer su propia interpretación del derecho común, al que identifica con la razón natural y con la equidad, cuyo único intérprete autorizado, por otra parte, no es el juez sino el soberano. Así, no deja que exista —y éste me parece el núcleo de su razonamiento— ningún otro derecho positivo junto al derecho escrito, como el derecho común en la interpretación de los legistas; sólo sobrevive la ley natural, pero ésta sólo adquiere validez jurídica a través de la voluntad del soberano. En esta toma de posición, nacida del enfrentamiento con una doctrina jurídica consolidada y que a pesar de la crítica hobbesiana seguirá siendo la doctrina dominante entre los juristas ingleses, está el valor histórico del diálogo, último testimonio de un pensamiento mantenido con coherencia a lo largo de tres decenios, que están entre los más decisivos de la historia civil e intelectual de Inglaterra.

Si alguien me preguntase qué fue lo que me llevó a esta nueva tarea, sólo podría responder repitiendo, aún con más razón, lo que había escrito en la

[10] J. Aubrey, *Brief Lives*, editado por Andrew Clark, Oxford, 1989, I, p. 341.

introducción de la primera edición, es decir, que nunca olvidé lo que Gassendi, al escribir a Sorbière para incitarle a publicar, además del *De cive*, otros productos del ingenio de Hobbes, le había dicho: "Quiera el cielo que consigáis arrancarle algunas otras cosas que haya escrito, y que sacándolas a la luz podáis así hacer feliz a toda la nación de los filósofos." Eso no me resultó ajeno, entre otras cosas porque me pareció que podía compartir plenamente la penetrante opinión que el mismo autor había dado sobre Hobbes al decir: "No conozco a nadie que al filosofar esté más libre de prejuicios y que, sobre cualquier cosa sobre la que haya disertado, haya sido más profundo."[11]

[11] *OI*, vol. I, p. xxxiv.

IV. LEY NATURAL Y LEY CIVIL EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HOBBES

1. Thomas Hobbes[1] pertenece, de hecho, a la historia del derecho natural: no existe tratado relativo a la historia del pensamiento jurídico y político que no mencione y examine su filosofía como una de las expresiones típicas de la corriente iusnaturalista. Por otra parte, Hobbes pertenece, por derecho, a la historia del positivismo jurídico: su concepción de la ley del Estado es una anticipación verdaderamente sorprendente de las teorías positivistas del siglo pasado, en las que culmina la tendencia antiiusnaturalista iniciada en el historicismo romántico. Cuando se habla, por ejemplo, de Austin, se suele recordar que tuvo un precursor (aislado) en Hobbes. Iusnaturalismo y positivismo son dos corrientes antitéticas y en constante polémica: una representa la negación de la otra. ¿Cómo es posible que Hobbes pertenezca a la vez a las dos? Si tienen razón los historiadores del derecho natural al sumar el nombre del autor del *Leviatán* a los de Grocio, Spinoza, Pufendorf, como los grandes iusnaturalistas del Seiscientos, ¿cómo puede la teoría política hobbesiana quedar asumida como modelo histórico por aquellos encarnizados adversarios del derecho natural que han sido los fundadores del positivismo jurídico, cuya fortuna viene manteniéndose de forma ininterrumpida desde hace casi un siglo entre los juristas? Y si, por el contrario, tienen razón los positivistas, ¿no habrá llegado ya el momento de revisar el esquema tradicional de la historia del derecho natural y borrar de ella el nombre de Thomas Hobbes?

Es cosa sabida que la historia del pensamiento iusnaturalista moderno necesita una profunda revisión: basta pensar en el trabajo exegético que se ha venido realizando durante estos años sobre Grocio, por un lado, y sobre el derecho natural en la reforma católica, por el otro, para poner de relieve los vínculos con la tradición del primero y la influencia del segundo sobre las escuelas posteriores, de manera que se va difuminando la imagen de un Grocio innovador y precursor, que había quedado definida por sus seguidores Pufendorf y Thomasius, y luego reproducida por una larga serie de reiteraciones mecánicas, fieles y obstinadas. Pero el problema exegético

[1] Las citas de las obras de Hobbes se refieren a las siguientes ediciones: *De cive* (*cit. C.*), edición italiana, dirigida por N. Bobbio, en la colección Classici Politici, dirigida por L. Firpo: Thomas Hobbes, *Opere politiche*, I, Utet, Turín, 1959; *Elements of Law Natural and Politic* (*cit. El.*), edición dirigida por Ferdinand Tönnies, Cambridge University Press, 1928; *Leviathan* (*cit. Lev.*), edición dirigida por Michael Oakeshott, Blackwell, Oxford, 1946.

hobbesiano no es sólo o no es del todo un problema de crítica histórica. Hobbes pertenece realmente al movimiento iusnaturalista y es realmente el iniciador del positivismo jurídico. La "paradoja" hobbesiana —si se me permite una vez más usar esta palabra ya un tanto gastada por el uso que han hecho de ella los historiadores— es genuina. Para comprenderla hay que entrar pacientemente y con un análisis minucioso en el vasto y al parecer sólido sistema, observar con atención sus más minuciosas junturas, probar sus puntos de sostén, desnudar las exigencias que han contribuido a formarlo de tal manera. Ahora bien, entre los problemas fundamentales que permiten, a mi juicio, tratar los puntos más sensibles de la inteligentísima maquinaria sistemática de Hobbes, está el de las *relaciones entre ley natural y ley civil*: problema que, ante todo, es por sí mismo de importancia fundamental para cualquier doctrina iusnaturalista y que, en segundo lugar, adquiere en Hobbes, como veremos, tal variedad de aspectos como para inducirnos a considerarlo uno de los problemas más atormentados de toda la obra jurídica y política hobbesiana.

2. El problema se puede plantear brevemente en estos términos: Hobbes ha expresado en su sistema una de las concepciones más características y rigurosas de la *justicia formal* que hasta ahora se hayan sostenido. Por concepción de la justicia formal se entiende aquella concepción según la cual la justicia consiste en el cumplimiento de las obligaciones, cualquiera que sea el contenido de la obligación, o, considerando una particular especie de obligaciones (las del ciudadano ante el Estado), en la obediencia a la ley, cualquiera que sea el contenido de la ley. Esta concepción la expresa Hobbes en los conocidos párrafos en los que afirma que no se puede cometer injusticia si no es con aquel con quien se ha establecido un pacto o una promesa, y, así, justicia significa cumplimiento e injusticia incumplimiento del pacto o de la promesa.[2] De esta definición se sigue que mientras en el estado de naturaleza, donde los hombres no están vinculados entre sí por ningún pacto, no se puede hablar de acciones justas o injustas (sino sólo de acciones útiles o nocivas), una vez que se ha constituido el Estado civil a través del pacto intersubjetivo de unión, la acción justa es la acción conforme con la ley, que deriva de la voluntad del soberano expresada sobre la base de las condiciones establecidas por el pacto social, y acción injusta la que no es conforme. Como cualquiera puede verlo, se trata de una clara formulación de la concepción formal de la misma justicia.

La característica de la concepción legalista de la justicia es la consideración de la ley, como orden de aquel que tiene el poder legítimo de mandar, como único y no superable criterio de lo justo y de lo injusto; es justo lo que está mandado, por el solo hecho de ser mandado por quien tiene el

[2] *C.*, III, 4 (p. 113).

poder de mandar; es injusto lo que está prohibido, por el solo hecho de estar prohibido. De este modo, como cualquiera puede verlo, la concepción legalista de la justicia es la ideología del positivismo jurídico, es decir, de aquella concepción jurídica que, considerando al derecho positivo como criterio autosuficiente sobre lo justo y lo injusto, elimina por completo cualquier referencia al derecho natural, entendido como aquel conjunto de principios y normas de conducta que deberían permitirnos tomar posición ante el derecho para aprobarlo o desaprobarlo. Y, sin embargo —aquí nace el problema crítico mencionado más arriba—, todo el sistema jurídico hobbesiano descansa sobre el reconocimiento de la existencia de las leyes naturales, a cuyo estudio se dedica, como es sabido, en sus libros un específico y amplio tratado.[3] Y aquí aparece la pregunta: ¿cómo puede ser una expresión típica de la concepción formal de la justicia un sistema de derecho que se inicia con la admisión de las leyes naturales?

La misma dificultad se presenta si hacemos frente a la cuestión de este otro modo. El fin y el resultado del sistema hobbesiano es la teoría del Estado absoluto, es decir, de un Estado cuyo poder es el más extenso de vínculos y límites que quepa pensar humanamente. Una de las características más sobresalientes de la investigación hobbesiana es la persecución sistemática y despiadada de todo aquello en que pueda encontrarse un vínculo o un límite para el poder del Estado. Al final de esta persecución, llevada con habilidad, rigor y pasión racional, Hobbes consigue presentarnos el concepto de un Estado en el que se lleva hasta sus últimas consecuencias el fenómeno del monopolio estatal del derecho a través de la cuidadosa eliminación de todas las fuentes jurídicas que no sean las leyes, o la voluntad del soberano (e. *in primis*, del derecho consuetudinario), y de todos los ordenamientos jurídicos que no sean del Estado (en particular, el ordenamiento de la Iglesia, el de la comunidad internacional, el de las entidades asociativas menores). Ahora bien, el monopolio jurídico del Estado no podrá considerarse completo si junto al derecho positivo, junto a las distintas formas en que puede establecerse una normatividad positiva, se deja sobrevivir la ley natural; o, en otras palabras, un poder estatal no podrá considerarse absoluto, es decir, sin vínculos, si se reconoce la existencia y la legitimidad de un conjunto de leyes, como son precisamente las leyes naturales, superiores por su constitución íntima a las leyes positivas y al cual las leyes positivas han de adaptarse. Y sin embargo Hobbes, como se ha dicho un poco más arriba, no sólo ha levantado su sistema estatal sobre el pedestal tradicional de la ley natural, sino que ha situado constantemente, cada vez que se le ha presentado la ocasión, la ley natural junto a la ley positiva, de manera que el recurso a ella es constante y los párrafos en que se la cita son,

[3] *El*, I, caps. XV, XVI, XVII, XVIII, ; *C*, caps. II, III, IV; *Lev.*, caps. XIV-XV.

aparte del tratado específico ya mencionado, innumerables. Y aquí cabe una pregunta similar a la anterior: ¿cómo es posible el carácter absoluto del poder estatal si la voluntad del soberano ha de tener en cuenta la ley natural? ¿Para qué eliminar cualquier forma de derecho estatal si luego se deja sobrevivir al adversario más peligroso de cualquier derecho positivo, que es el derecho natural?

Para acabar, se puede presentar esta aporía fundamental en los siguientes términos: la investigación hobbesiana se inicia en la ley natural —por eso con razón los iusnaturalistas le consideran uno de los suyos— y llega a la construcción de una sólida concepción positiva del Estado —por eso, con la misma razón, los positivistas se lo apropian—. Entre el punto de partida y el punto de llegada parece haber una evidente contradicción. ¿Por qué vías y con qué pasos se desarrolla el discurso hobbesiano, que sobre todo se caracteriza por su vigor constructivo y por su rigor lógico, para que se produzca este tránsito de una premisa dada a una conclusión que la contradice? El objetivo del presente ensayo es el de examinar precisamente el itinerario recorrido por Hobbes, y responder a esta pregunta, que es esencial, en nuestra opinión, para la comprensión histórica de su filosofía jurídica.

3. La definición que da Hobbes de la ley natural no difiere formalmente de las definiciones tradicionales. Para Hobbes, la ley natural es un dictamen de la recta razón.[4] Como tal, la ley natural se diferencia de la ley positiva, que viene planteada por la voluntad. Lo que constituye la diferencia entre la definición hobbesiana y la de los demás iusnaturalistas es el significado distinto de *razón*. Para Hobbes la razón es una operación de cálculo con la que derivamos consecuencias a partir de los nombres convenidos para expresar y registrar nuestros pensamientos. No tiene un valor sustancial, sino sólo formal; no nos revela esencias, sino que nos hace capaces de recabar a partir de ciertos principios ciertas consecuencias; no es la facultad con la que aprehendemos la verdad evidente de los primeros principios, sino la facultad de razonar. Recientemente se ha dicho que la razón de Hobbes no tiene un significado ontológico, sino metodológico.[5] No consiste en una aprehensión de los principios evidentes, sino de un método para pensar. La concepción que Hobbes tiene de la razón no es metafísica, sino instrumental. El propio Hobbes hace seguir esta anotación a la definición mencionada más arriba de la ley natural:

> Por recta razón en el estado natural de la humanidad, *de forma diferente a la mayor parte de escritores que la consideran una facultad infalible*, entiendo el acto de razonar, es decir, el razonamiento, propio de cada individuo y verdadero, en cuanto a los actos que pueden ser útiles o causar daño a los demás hombres.[6]

[4] *C*, 1 (p. 97). *Cfr.* también *El.*, pp. 57-58; *Lev.*, XIV (p. 845).
[5] R. Polin, *Politique et philosophie chez Th. Hobbes*, PUF, Paris, 1952, p. xi.
[6] *C.*, II, (p. 97). Las cursivas son mías.

De este significado diferente de la razón deriva una diferencia fundamental entre la concepción hobbesiana de la ley natural y las concepciones tradicionales. Para estas últimas, la *naturalis ratio* o *recta ratio* prescribe lo que es bueno o malo en sí; para Hobbes indica lo que es bueno o malo para un determinado fin: "Las que llamamos leyes de la naturaleza no son más que una especie de conclusión extraída por la razón sobre lo que se debe hacer o evitar."[7] Y, dicho con más claridad: "[...] no son más que conclusiones, o *teoremas*, relativos a lo que conduce a la conservación y a la defensa de uno mismo".[8] Por otra parte, no puede haber principios verdaderos en sí mismos en una filosofía nominalista como la de Hobbes, según la cual "verdadero y falso son atributos del discurso, no de las cosas, y en la que, donde no hay discurso, no hay verdad ni falsedad".[9]

Ya que la ley natural indica, según Hobbes, lo que es bueno o malo con respecto a un fin determinado, el problema fundamental para la comprensión de la ley natural queda remitido al planteamiento y a la comprensión del problema de la finalidad. Aquí se hace más profunda la diferencia entre la concepción hobbesiana y la tradicional. El fin supremo del hombre es, desde el punto de vista utilitarista que se plantea Hobbes, la *paz*. Para los demás iusnaturalistas el fin supremo es el *bien* (moral). Por eso, mientras para los iusnaturalistas la ley natural prescribe lo que es bueno y prohíbe lo que es malo (con independencia de la utilidad o del daño que puedan derivarse de ello), y por esta razón pueden hablar de algo que es bueno o malo en sí, para Hobbes la ley natural indica lo que es conveniente o no conveniente para el logro del fin de la paz, y esto a su vez representa la suprema utilidad. Por eso la ley natural fundamental prescribe *buscar la paz*. De esta ley fundamental, considerada como el primer principio de la razón práctica, derivan todas las demás leyes naturales, a las que Hobbes llama precisamente "derivadas", para demostrar que su sistema es un sistema deductivo, según los cánones de aquel racionalismo no metafísico que a través de la costumbre va unido a las ciencias matemáticas. De hecho, Hobbes reprochará a sus predecesores el hecho de que

> al no haber observado que *la bondad de las acciones descansa en el hecho de que éstas vengan ordenadas a la consecución de la paz, y la maldad al hecho de venir ordenadas a procurar la discordia,* han fundado una filosofía moral completamente ajena a la ley moral y no siempre coherente consigo misma.[10]

Téngase en cuenta que el conocimiento del mismo fin último, la paz, no es un conocimiento inmediato, recabado por la *naturalis ratio*, capaz de aprehender verdades evidentes, sino que, coherentemente con la gnoseología hobbesiana, es un conocimiento derivado de un razonamiento que va de los principios a las consecuencias. El fin de la paz, para Hobbes, es consecuencia del estudio positivo de la naturaleza humana, que demuestra que el hombre, dominado por el instinto de conservación, considera la *vida* como el valor supremo.

[7] C., III, 33 (p. 131).
[8] *Lev.*, XV (p. 104).
[9] Lev., IV (p. 21).
[10] C., III, 32 (p. 130). Las cursivas son mías.

No es éste el momento de discutir si Hobbes tenía razón o no al considerar la vida como el valor supremo (así planteada, sería una discusión vana). Lo que importa subrayar es el planteamiento metodológicamente correcto que hace Hobbes del problema de la ley natural (que para él se identifica, como por otra parte para los demás iusnaturalistas, con la ley moral): las leyes naturales, o morales, son aquel conjunto de prescripciones que derivan del bien considerado como bien supremo, de manera que todos los demás bienes le están subordinados, como los medios con respecto al fin. Hoy hemos llegado a una cierta conciencia de que todo sistema moral es un sistema de normas que prescriben acciones para el logro del fin que el hombre considera supremo y que los distintos sistemas se diferencian por los distintos fines que cada uno de ellos plantea como supremo. Cuando Hobbes dice en la frase citada que "la bondad de las acciones descansa en el hecho de que éstas vengan ordenadas a la consecución de la paz", se le podría reprochar que haya considerado la paz como fin último, pero no se podrá dejar de apreciar la calidad con que plantea el problema de la ley natural, en el que se había estado debatiendo el iusnaturalismo, y que no es tanto el problema insoluble, por mal planteado, de descubrir el bien y el mal en sí, sino el sustancialmente soluble (ya que es susceptible de diversas soluciones) de establecer cuáles son los comportamientos que el hombre ha de observar, una vez planteado y aceptado un cierto fin como fin supremo.

4. Tengamos muy en cuenta estos dos puntos: *1)* Las leyes naturales no prescriben acciones buenas en sí mismas, sino acciones buenas en relación con determinado fin; *2)* Este fin es la paz (o la conservación de la vida). Estas dos afirmaciones nos sirven para comprender cómo a partir de una premisa iusnaturalista — a través de una modificación del concepto tradicional de ley natural— Hobbes pueda llegar a una conclusión positiva. Planteada la paz como fin (lo que Hobbes considera como la prescripción fundamental de la ley natural), la primera ley natural derivada es aquella según la cual "no se debe conservar el derecho a todo, sino que hay ciertos derechos que se han de transferir o abandonar".[11] Pero a través de la renun-

[11] Ésta es la formulación en mi opinión más genuina de C., II, 3 (p. 98). En *Lev.* se lee esta formulación: "Que un hombre, cuando otros hagan lo mismo, y por lo que crea necesario para la paz y su propia defensa, renuncie voluntariamente al derecho sobre todas las cosas, y se contente con tener tanta libertad ante los demás hombres como a los otros se les conceda ante él" (p. 85). Sin embargo, es más clara la distinción en C., entre las leyes naturales fundamentales y las leyes naturales derivadas. En *Lev.*, esta diferenciación desaparece, y la ley más arriba mencionada aparece como la segunda ley natural.

cia al derecho sobre todo y de la transferencia de este derecho a otros, el hombre sale del estado de naturaleza y constituye el Estado civil. Así pues, la primera ley de la naturaleza es la que prescribe la constitución del Estado. Lo que quiere decir que el Estado es el medio más eficaz para conseguir la paz (y por tanto para alcanzar el valor supremo de la conservación de la vida). Pero el Estado es el medio más eficaz para conseguir la paz, lo que significa que el hombre alcanza mediante el Estado —lo que equivale a decir mediante el órgano encargado de producir leyes positivas— el fin supremo planteado por la ley natural. De este modo, el Estado se basa en la misma ley natural y las leyes positivas —cuya producción es el motivo de la aparición del Estado— derivan de la ley natural su justificación. En otros términos: la ley natural afirma que para alcanzar el fin prescrito por la misma ley natural, el hombre debe dejarse gobernar por leyes positivas. Eso es una declaración de impotencia por parte de las leyes naturales: de hecho, las leyes naturales no obligan si no es en consecuencia, es decir que no obligan en absoluto, según la concepción utilitarista de Hobbes; y es también, a la vez, una abdicación ante la fuerza de las leyes positivas. Dicho de forma más radical: la ley natural es aquel dictamen de nuestra razón que sugiere al hombre, si quiere conseguir la paz, que obedezca en todo y por todo sólo las leyes positivas. Casi parece, según la sensación que se deriva de esta primera aproximación al sistema, que la ley natural no tenga otra función que la de justificar el nacimiento del Estado y por tanto de las leyes positivas, es decir, que aparece para desaparecer inmediatamente después, y que por lo tanto su función es, no ya de establecer un código de conducta para el hombre, válido al margen y por encima de las leyes positivas (según el significado que da la tradición al sistema de leyes positivas que es el Estado). Se sentiría uno tentado a darle la razón a Tarantino, quien observó que las leyes naturales en el sistema hobbesiano están destinadas a no entrar nunca en vigor, ni en el estado de naturaleza, porque *inter arma silent leges*, ni en el Estado civil, el que para determinar el comportamiento de los ciudadanos se supeditan a las leyes positivas.[12]

Así pues, Hobbes ha utilizado las leyes naturales sólo como un expediente —tanto más eficaz cuanto más acreditado por un uso prestigiado y prolongado— para dar una base más aceptable al poder absoluto del soberano, y por lo tanto a la supremacía incontrovertible del derecho positivo. Pero precisamente al utilizarla como un expediente la ha vaciado por completo de contenido y la ha privado de todo prestigio. Es oportuno hacer la observación, aunque sea tangencialmente, de que la utilización de las categorías de sus adversarios para demostrar precisamente lo opuesto de lo que los adversarios creen, forma parte de las más características astucias hobbesianas, y es uno de los aspectos más brillantes y atractivos de su vocación de polemista. Piénsese en la teoría del contrato social, que servía como argumento principal a los escritores democráticos, y que él convierte en la clave de bóveda de un Estado absoluto. De igual modo, en esta primera consideración de la ley natural, nos parece que Hobbes quiso recurrir a la ley natural para hacer suyo uno de los argumentos más formidables de que disponían sus adversarios para determinar los límites del poder estatal. En el fondo, los argumentos de los partidarios del Estado limitado eran principalmente dos: base contractualista del Estado y predominio de la ley natural sobre la ley positiva. Hobbes no niega ni el contrato ni la ley natural. No sigue el camino fácil de la negociación pura y simple, para meterse después por otro camino (cosa que hacían en su tiempo defensores de la monarquía como Filmer). Sigue el camino más difícil, ¡pero cuánto más seductor!, de apropiarse los mismos elementos de sus adversarios combinándolos de manera que el resultado es el opuesto. Así se comprende que conseguir demostrar que la ley natural, más que ser, como sostenían los liberales, los radicales, los anarquistas, el fundamento del derecho de resistencia, era el fundamento de la obediencia absoluta e incondicional, actuara en pro de la causa del absolutismo de un modo más hábil y eficaz que aquellos que, para conseguir el mismo resultado, exhumaban viejas teorías o, peor, viejos textos que ya no tenían ningún poder de penetración ni de convicción. ¿Que sus adversarios sostenían que el poder soberano es por definición revocable ya que se basa en un contrato? Pues bien, Hobbes manipula con tal pericia de leguleyo los términos de la cuestión que consigue demostrar que el pacto con el que los ciudadanos constituyen el poder soberano es irrevocable para los individuos que lo establecen, con independencia del consenso del soberano. ¿Que sus adversarios sostenían que la presencia de una ley natural por encima de las leyes positivas autoriza al ciudadano a resistirse a la opresión? Pues bien, Hobbes lleva el agua a su molino con tanta habilidad que consigue demostrar que la obediencia absoluta e incondicional es, nada menos, el dictamen primero y fundamental de la misma ley natural.

[12] G. Tarantino, *Saggio sulle idee morali e politiche di T. Hobbes*, Giannini, Nápoles, 1900, p. 116.

5. Pero la función de la ley natural en la doctrina de Hobbes no acaba aquí. A la ley que prescribe la renuncia a los derechos absolutos del estado de naturaleza le siguen otras muchas leyes, que tienen en común la prescripción de comportamientos necesarios para el mantenimiento o el restablecimiento de la paz. Ahora bien, de estas leyes, sólo la segunda, que prescribe "respetar los pactos" y que es por tanto un corolario de la primera, se refiere, como la primera, a la constitución del Estado civil. Las demás prescriben comportamientos válidos por sí mismos, con independencia de la constitución del Estado civil. Se pueden dividir, intentando una clasificación, en dos grupos. El primero abarca las leyes que prescriben las virtudes indispensables para la

paz, a saber: la gratitud (3ª), la sociabilidad (4ª), la misericordia (5ª), la moderación (9ª), la imparcialidad (10ª); o condenan los vicios que suscitan discordia y guerra, a saber: la venganza (6ª), la falta de generosidad (7ª), la soberbia (8ª). Son leyes que podríamos llamar *sustanciales*. El segundo grupo comprende las leyes que prescriben las acciones y comportamientos necesarios para establecer la paz una vez que se ha violado ésta, y que podríamos llamar en un sentido amplio *procesales*, y que como tales tienen relación con los mediadores de la paz (14ª), los jueces (15ª, 16ª, 17ª, 19ª) y los testigos (18ª). (En cuanto a las leyes 11ª, 12ª, y 13ª, pueden considerarse un corolario de la 10ª, que prescribe la imparcialidad.)[13]

Y aquí surge un problema: estas leyes, que prescriben comportamientos con independencia de la constitución del Estado civil, ¿tienen validez también fuera del Estado civil? Si a esta pregunta hubiese que darle una respuesta afirmativa, se desmoronaría la construcción rígidamente positivista y tendrían razón quienes incluyen a Hobbes entre los iusnaturalistas. Veamos, pues, cómo hacemos frente a esta nueva dificultad.[14]

Ante todo, hay una característica general de las leyes naturales que reduce su vigor: sólo obligan en conciencia.[15] Bien es verdad que esta característica no es exclusiva de la doctrina hobbesiana, sino común a cualquier teoría iusnaturalista, es decir, también a las teorías que sostienen el predominio de la ley natural; pero el valor que esta característica adopta en Hobbes, debido a la base utilitarista de su doctrina moral, es tal que modifica ampliamente su significado habitual o acaba con él. Para el iusnaturalismo de origen ético-religioso, para el que la ley natural es expresión de valores morales absolutos, la obligación en conciencia es una obligación incondicional, y por tanto, como tal, más poderosa que la obligación externa propia de las leyes positivas, que, como tales, sólo obligan a un comportamiento exterior en conformidad con el comportamiento prescrito sin imponer una correspondencia perfecta entre comportamiento exterior y comportamiento interior. Añádase que allí donde el precepto propio de la ley natural remite a un ordenamiento divino del mundo, la sanción de este precepto es tal que, aun pudiendo no ser inmediata, no se puede escapar de ella de ningún modo, ya que depende de una justicia infalible, mientras la sanción del poder civil, que acompaña a la violación de obligaciones puramente externas, puede eludirse. Que la obligación en el *forum internum* sea para los iusnaturalistas tradicionales más poderosa que la del *forum externum* queda demostrado por el hecho de que, según la *communis opinio*, se

[13] La enumeración es la de C. Polin que ha propuesto recientemente una determinación diferente en *Politique et philosophie chez Th. Hobbes, cit.*, pp. 200-201.

[14] Esta dificultad hobbesiana la ha visto muy bien G. Bianca, *Diritto e stato nel pensiero di T. Hobbes*, Casa editrice libraria Humus, Nápoles, 1946, cap. III, pp. 73-103.

[15] *El.*, pp. 71-72; C., III, 27-28 (pp. 125-127); *Lev.*, XV (p.103).

considere que las leyes positivas (o por lo menos la mayor parte de ellas, con exclusión de las *leges mere poenales*) obligan en conciencia: en otras palabras, se considera que la obligación en conciencia, al estar vinculada a las sanciones ineludibles del juez infalible, sirve para reforzar la obligación externa que sólo puede imponer el eludible y falible poder civil.

En Hobbes, la relación entre obligación interna y obligación externa está completamente trastocada. Las obligaciones que para él tienen valor incondicional son las que el ciudadano asume ante el poder civil. Ya se conoce su posición en cuanto a este punto: una vez constituido por común acuerdo el poder soberano, la obediencia que el ciudadano le debe al Estado es absoluta, es decir, que es una obediencia al mando del soberano en cuanto tal, sólo por el hecho de que sea mando, con independencia de cualquier juicio sobre el contenido. No hay un párrafo más significativo sobre este particular que el 23 del capítulo XIV del *De cive*, en el que Hobbes refuta la teoría de la obediencia pasiva que sostenían ampliamente las teorías absolutistas puras, como la suya, pero que le daban un fundamento divino al poder real,[16] y contra ello sostiene que la obediencia debida al Estado es exclusivamente la obediencia activa; y sostiene esta tesis, téngase en cuenta, afirmando que la ley positiva no es una norma hipotética, que deje a libre elección seguir el precepto o someterse a la sanción, sino una norma categórica que prescribe incondicionalmente la ejecución del precepto.[17] Pero así como, por una parte, Hobbes tiende a demostrar que las leyes positivas tienen validez incondicionalmente, por otra no quiere dejar ni sombra de duda sobre la tesis opuesta de que las leyes naturales tengan un valor meramente condicionado. Para Hobbes, que las leyes naturales obliguen en conciencia significa simplemente que nos inducen a *desear* su cumplimiento. El paso del deseo de cumplimiento al cumplimiento se produce sólo cuando estamos seguros de poder cumplirlas sin daño para nosotros. Lo que quiere decir que las leyes naturales obligan condicionalmente, es decir, con la condición de que de su cumplimiento no se derive ningún daño. Como se ve, el principio utilitarista de la moral hobbesiana entra en juego también en este punto. Si las leyes naturales no prescriben acciones buenas en sí mismas, y mucho menos se remiten a la sanción divina, sino que son simplemente medios para alcanzar un determinado fin vital (la paz), resultaría contradictorio que aquel que las siguiese derivase de ellas un daño y no una utilidad. En otras palabras, así como las leyes de la naturaleza no son absolutas, sino relativas a un fin, la obligación que se deriva de ellas no es incondicional, sino que está condicionada al logro del fin. Ahora bien,

[16] Sobre la obediencia pasiva como característica de la teoría del derecho divino del rey, véase el libro de J. N. Figgis *The Divine Right of Kings*, Cambridge University Press, 2a ed. 1922, pp. 208 *ss.*

[17] Este pasaje del *De cive* no tiene correspondiente en el *Lev.*, ni en *El.*

¿cuándo se encuentra el hombre en las mejores condiciones para actuar conforme a la ley natural sin derivar de ello daño alguno? Cuando está seguro de que el otro hará lo mismo. Hobbes explica en un pasaje del *Leviatán:*[18] "Quien fuese modesto y sociable y mantuviese todas sus promesas puntualmente mientras ningún otro hiciese lo mismo, no haría otra cosa que ofrecerse como presa de los demás y procurarse su propia y segura ruina, contra el fundamento mismo de todas las leyes naturales que tienden a la conservación de la naturaleza." Pero esta seguridad no se puede conseguir más que en el Estado civil, es decir, en aquel Estado en el cual las acciones de los hombres ya no vienen impuestas condicionalmente sino incondicionalmente. Lo que quiere decir que yo estoy obligado a cumplir lo que me prescriben las leyes naturales sólo cuando estas leyes naturales se han transformado en leyes civiles. Pero en este punto queda claro que las leyes a las que de ahora en adelante obedeceré ya no son las leyes naturales sino las civiles. Una vez más, el camino en el que se han situado las leyes naturales acaba, incluso se precipita, en el Estado. Y una vez erigido el Estado, las leyes naturales ya no tienen razón de ser.

6. Ya no tienen razón de ser como leyes, o como dictámenes que prevén y regulan un determinado comportamiento. Pero se podría objetar que siguen teniendo valor por su contenido, es decir, por lo que prescriben. Tomemos, por ejemplo, la ley natural que prescribe a los árbitros o jueces que sean imparciales. Es cierto que ésta obliga sólo en cuanto la asume el poder civil, que es el único que tiene el derecho de dictar leyes y hacerlas respetar; pero, ¿de dónde deriva el propio poder civil el dictamen de la imparcialidad si no es de la ley natural? En otras palabras: la ley positiva proporciona la forma y la ley natural el contenido.

Si se acepta esta objeción, la ley natural no queda desautorizada en absoluto, sino que mantiene en el sistema una función extraordinariamente relevante e insustituible. Así, llevando a sus últimas consecuencias lógicas este planteamiento —las leyes naturales prescriben los comportamientos que las leyes positivas hacen obligatorios mediante el aparato coercitivo del Estado—, habría que llegar a la conclusión de que el sistema hobbesiano no se diferencia en nada del sistema del Estado lockiano, en el que la constitución del poder civil obedece principalmente al objetivo de instituir una garantía para la pacífica aplicación de las leyes naturales. La característica del Estado lockiano es precisamente la de quedar constituido sobre un tejido de derechos y deberes naturales, y como tales anteriores a la aparición del Estado, con la misión, si no exclusiva, preponderante, de hacer posible mediante el ejercicio del poder coactivo la mejor actuación de este conjunto de derechos y deberes naturales. Pero el Estado liberal es el Estado *limitado* por

[18] *Lev.*, XV (p. 103).

excelencia; limitado en el sentido en que presupone las leyes naturales y deriva de ellas el contenido de su actividad normativa. ¿Cómo se concilia el propósito hobbesiano de dar vida a un Estado absoluto (sus obras políticas están llenas de ataques polémicos contra los teóricos de los límites del Estado) con esta teoría de las relaciones entre las leyes naturales y las leyes positivas, que crea la premisa para una teoría limitadora de los poderes del Estado?

Efectivamente, la admisión de las leyes naturales es en extremo peligrosa para una doctrina que tiende a un planteamiento rigurosamente positivista del derecho. Una vez admitidas, es difícil desembarazarse de ellas. En este punto, también Hobbes deja adivinar cierta incertidumbre o embarazo, que está cerca de poner en peligro todo su sistema; parece haberse dejado engañar por las mañas lógicas del iusnaturalismo, basadas en el presupuesto dualista de la existencia de dos órdenes de leyes, uno superior al otro. En un paso del *De cive* se lee: "La observación de las leyes naturales es necesaria para conservar la paz, y la seguridad es necesaria para la observancia de las leyes naturales" (p.145). Este pasaje significa que la función del poder civil, que es la seguridad, consiste en hacer observar las leyes naturales. Así, ateniéndonos a ello, las leyes naturales les proporcionarían a las leyes positivas el contenido de la norma: las leyes positivas serían leyes formales y materiales, y las naturales serían sólo parcialmente leyes, *ratione materiae*. Las leyes positivas deberían ser siempre, si puede decirse así, materialmente naturales. La misma afirmación se encuentra en la obra mayor, en forma más amplia y por lo tanto comprometedora. Se dice allí que "la ley de la naturaleza y la ley civil *se contienen recíprocamente y son de extensión igual*", y, más concretamente, que "ley civil y ley natural no son géneros diferentes de ley, sino partes diferentes de una ley, de la cual una parte está escrita, y se llama civil, y otra no está escrita, y se llama natural" (p. 174; las cursivas son mías). El único sentido que puede darse a estas dos proposiciones es, si no estamos equivocados, el siguiente: las leyes naturales en sí mismas no obligan; así pues, para que las leyes naturales se conviertan en obligatorias, han de venir impuestas por una ley civil. Pero entonces ocurre que una ley civil es la que hace obligatoria a una ley natural; en otras palabras, es ley positiva en un sentido formal (en el sentido de que la promulga una autoridad legitimada para crear normas jurídicas obligatorias), pero es ley natural en un sentido material, ya que deriva la materia de las mismas normas de los preceptos de la ley natural. Sólo a partir de esta base se puede decir, como afirma Hobbes, que ley natural y ley civil son de igual extensión (y de hecho la ley civil no contiene nada más ni nada menos que lo que contiene la ley natural) y son partes diferentes de una misma ley (y, de hecho, de una misma ley la ley civil constituye la forma, por decirlo así, y la ley natural el contenido). La relación

entre ley natural y ley positiva aparece aquí completamente invertida con respecto a la doctrina iusnaturalista tradicional. Así es: para un iusnaturalista la ley positiva es obligatoria sólo en cuanto concuerda con la ley natural; para Hobbes, la ley natural es obligatoria sólo en cuanto concuerda con la ley positiva.

7. Pese a estas afirmaciones, considero que hay que ser muy cautelosos al pretender que Hobbes le haya hecho a la ley natural más concesiones que las que exigía la implantación de sus sistemas. Según la letra de los fragmentos que se han presentado, sobre todo los tomados del *Leviatán,* nos veríamos inducidos a considerar que la ley natural no fue borrada del sistema porque formaba parte integrante de la misma ley positiva (siendo su contenido) . Pero según otros pasajes, y en general según el espíritu del sistema, resulta claro que la ley positiva no se limita a atribuir a las leyes naturales, como hoy se diría, validez jurídica y no es ajena a la determinación del contenido. Las leyes naturales son genéricas: no determinan exactamente todos los comportamientos ni la modalidad de comportamiento que requiere la autoridad civil para constituir y mantener la paz civil [...]. Son fórmulas vacías que sólo el poder civil puede llenar. En algunos pasajes del *De cive* Hobbes da la medida de lo que el soberano puede hacer para manipular en provecho propio y para su placer las dúctiles leyes naturales. Dice:

> Las leyes de la naturaleza prohíben el robo, el adulterio y todas las distintas especies de delito. Pero hay que determinar por medio de la ley civil, y no de la natural, lo que hay que entender entre ciudadanos por robo, homicidio, adulterio, delito. De hecho no es un robo cualquier sustracción de lo que otro posee, sino sólo de lo que es propiedad de otro. Pero determinar lo que es nuestro y lo que es ajeno corresponde precisamente a la ley civil. Asimismo, no cualquier muerte es un homicidio; sólo es homicidio matar a personas a las que la ley civil nos prohíbe matar. No todas las uniones son adulterios sino sólo las uniones que las leyes civiles prohíben.[19]

Me parece que aquí el hostigamiento contra la ley natural alcanza su mayor intensidad, o, si se quiere, la mayor perfidia. ¿Qué queda de la ley natural después de semejantes planteamientos del problema de la relación entre leyes naturales y leyes positivas? Hasta ahora parecía que la ley natural era la que daba contenido a la ley positiva. Ahora se ve claramente en qué consiste eso en realidad. La ley natural prescribe que no se debe cometer homicidio, pero la ley civil, al decir qué debe entenderse por homicidio, establece, por ejemplo, que la muerte de un enemigo en la guerra no es

[19] *C.*, VI, 16 (p. 169). Otros pasajes similares en *C.*; uno de ellos en p. 273: "Aun cuando la ley de la naturaleza prohíba el robo, el adulterio, etc., si la civil manda cometer una sustracción, esa sustracción no es robo, ni adulterio, etc."; y en otro lugar: "El verdadero problema no es si el robo es pecado, sino qué hay que entender por robo, y lo mismo en cuanto a las demás cosas" (p. 279).

homicidio, y por tanto la muerte de un enemigo en la guerra no es un acto prohibido. La entrega de contenido queda anulada por completo. Así, con este planteamiento, Hobbes llega, aun sin darse cuenta, al positivismo integral, a partir del momento en que, después de todo, hay implícita en él una crítica, quizá no del todo consciente, del inútil carácter genérico de las presuntas leyes naturales. Al principio parecía limitarse a decir: las leyes naturales existen, pero no son obligatorias. Ahora, su devaluación llega bastante más lejos: las leyes naturales existen, pero son tan indeterminadas que son inaplicables. Con la primera afirmación, las leyes naturales eran sólo ineficaces; con la segunda se han convertido en inútiles por completo. Decir que es la ley civil la que debe determinar lo que es robo, homicidio, adulterio, significa decir que la ley civil determina por sí misma —y no lo deriva de la ley natural— su propio contenido. No hay ejemplo más adecuado de ello que el que da el mismo Hobbes: "Hubo un tiempo en que los espartanos, al permitir por ley a los muchachos que se apoderasen de los bienes ajenos, determinaron que estos bienes no eran ajenos, sino propiedad de los muchachos que conseguían apoderarse de ellos, por eso estas sustracciones no eran robos" (p. 273). ¿Qué demuestra este ejemplo sino que es sólo el poder civil el que determina —sin dependencia de ninguna ley superior— lo que es lícito y lo que no lo es? Es ésta una posición que podría suscribir plenamente el teórico más riguroso del positivismo jurídico contemporáneo, Hans Kelsen, para quien no existe materia constituida con anterioridad a la ley positiva, sino que cualquier comportamiento puede prohibirse o autorizarse siempre que ello se produzca dentro de las normas establecidas.

8. Entiéndase que, si por una parte hay que ser cauteloso al admitir que en el sistema hobbesiano hay una rendija abierta para las leyes naturales, por otra parece que hay que evitar reducir su sistema de una forma demasiado positivista. Corresponde ahora hacer algunas consideraciones sobre este punto. La tesis a la que nos hemos referido en el apartado anterior sólo se encuentra en el *De cive;* en la obra mayor, no sólo ha desaparecido esta tesis, sino que es indudable que se le ha dado mayor relevancia a la ley natural y, aunque no se pueda hablar de un cambio de rumbo, hay que reconocer una condescendencia mayor hacia las tesis iusnaturalistas tradicionales. Hay, de hecho, una cuestión que en el *Leviatán* adquiere especial relieve y según la cual el problema de las relaciones entre ley natural y ley positiva se presenta con toda su gravedad; es la cuestión de las *lagunas* del ordenamiento jurídico.

Un positivista genuino tiene ya dispuesta, como es sabido, su solución para este problema: la laguna en el ordenamiento jurídico ha de colmarse sin salir del sistema jurídico positivo, donde los métodos que se deben seguir son los bien conocidos de la analogía y del recurso a los principios generales del derecho vigente (el método llamado de la *autointegración*). Esta solución ni se le

ocurre a Hobbes, ni podía ocurrírsele precisamente porque, aun siendo positivista el resultado que buscaba, había sido iusnaturalista en cuanto a la base en la que había apoyado su sistema, porque, precisémoslo, la diferencia fundamental entre él y un positivista del siglo pasado reside en el hecho de que para un positivista del siglo pasado el sistema jurídico positivo es autosuficiente y para Hobbes el sistema jurídico positivo encuentra la razón de su propia legitimidad en un orden natural (o de razón) preexistente. Este orden natural (o de razón) preexistente, que hasta ahora ha estado, como hemos visto, reducido, reaparece necesariamente en el caso de que el orden positivo muestre insuficiencias. Y eso es lo que ocurre precisamente en el caso de las lagunas. Es indudable para Hobbes que en las materias no previstas en el ordenamiento positivo el juez ha de recurrir para la solución del caso a la ley natural.[20] A partir de esta afirmación se desprende una consecuencia ulterior, claramente expresada sólo en el *Leviatán:* las leyes naturales son obligatorias cuando callan las leyes positivas.

Este segundo punto es importante, en mi opinión, porque sirve para poner de manifiesto con la máxima claridad la diferencia entre una teoría jurídica rigurosamente positivista y la teoría hobbesiana, que representa el máximo esfuerzo para reducir el derecho a derecho positivo que se haya realizado en un ambiente cultural en el que la existencia y la validez de la ley natural nunca se habían cuestionado. Para un positivista, allí donde no llega la ley positiva (o aquella prolongación de la misma que puede conseguirse mediante los procesos de autointegración), se da el llamado espacio jurídico vacío, es decir, una esfera más o menos grande de libertad de hecho. Para Hobbes, por el contrario, allí donde no llega la ley positiva rigen las leyes naturales, o bien existe un espacio jurídicamente colmado por normas de orden distinto de las positivas. Hobbes llega coherentemente a esta consecuencia a través de la operación, ya comentada, de asimilación de las leyes naturales por el ordenamiento positivo. Ya se ha visto que es función del ordenamiento positivo dar validez a las leyes naturales. Ahora comprendemos mejor lo que eso significa. Significa que las leyes naturales obligan, con obligatoriedad externa y no sólo interna, exclusivamente en el ámbito de un ordenamiento positivo constituido, es decir, que obligan tan sólo a aquellos que como consecuencia del pacto se han convertido en miembros de un Estado. En otras palabras: las leyes naturales no obligan en el estado de naturaleza, porque no es posible seguirlas sin recibir daño; pero sí obligan en el Estado civil porque el soberano puede hacer que se cumplan en caso de infracción.

Que éste fuese el pensamiento de Hobbes puede determinarse a partir de algunos pasajes del *Leviatán* que no tienen precedentes en las obras anteriores, y que representan, en mi opinión, no tanto una corrección sobre lo

[20] Véase *El.*, p. 151; *C.*, p. 276; *Lev.*, p. 183.

anterior cuanto, más bien, una plena conciencia de las bases mismas del sistema. En cuanto al principio de que la ley ha de ser dada a conocer para que sea obligatoria, Hobbes precisa que hay leyes que no requieren publicación alguna o proclamación y que, no obstante, "*obligan* a todos los súbditos sin excepción", y éstas son la leyes naturales.[21] Aún más: "La ignorancia de la ley de la naturaleza no es excusa para el hombre, ya que cualquier hombre que haya llegado al uso de la razón sabe que no ha de hacerle a los demás lo que no quiere que le hagan a él" (p. 191). Así pues, parece ser que además de las leyes positivas, que son producto de la voluntad expresa (leyes propiamente dichas) o tácita (costumbre) del soberano, nacen para los súbditos obligaciones jurídicas directamente de las leyes naturales, cuya violación podría castigarse en la misma medida que la violación de una ley positiva. Llegados a este punto, las leyes naturales entrarían en la ciudadela del derecho positivo, hasta el punto de recibir de ella protección y convertirse en auténticas leyes obligatorias. Lo que puede verse confirmado en otro pasaje en el que se dice que "si una ley no escrita es generalmente observada en todas las provincias de un reino, y de su aplicación no se deriva iniquidad alguna, esa ley sólo puede ser una ley natural, que obliga igualmente a toda la comunidad".[22] De cuyo texto resulta indirectamente que estas leyes no escritas, que son las leyes naturales, obligan en la misma medida que las leyes escritas, y junto con ellas.

Así, se entiende que si las leyes naturales tienen el mismo vigor que las leyes positivas y junto con éstas, y tienen vigor, téngase en cuenta, sólo dentro de un determinado sistema jurídico positivo, han de proporcionar la solución jurídica en los casos no expresamente previstos por la ley positiva. No es necesario remitirse explícitamente a ellas. Es la misma lógica del sistema la que lleva a esa solución. Las leyes naturales, una vez constituido el Estado, se convierten en leyes en la misma medida que las leyes del Estado, porque el Estado tiene la competencia de hacer posible, al crear un ordenamiento pacífico, la libre ejecución de los dictámenes de la recta razón. Por tanto, allí donde el Estado no ha legislado, todas han de adecuar sus conductas a las leyes naturales. De lo que se sigue que es perfectamente legítimo por parte del juez valorar el comportamiento del súbdito —donde la ley positiva no presta su asistencia— basándose en el dictado de la ley natural. Planteemos un ejemplo (de libre elección): una de las leyes naturales, determinadas por Hobbes, prescribe no insultar al prójimo; con independencia de que en el ordenamiento positivo haya una ley que prohíbe la injuria, estoy obligado a no proferir insultos, ya que la ley natural tiene plena vigencia. Si no actúo en consecuencia, el juez podrá castigarme.

[21] *Lev.*, XXVI (pp. 176-177).
[22] *Ibid.* (p. 175).

Pero, ¿estamos verdaderamente seguros de que este principio representa un homenaje a la ley natural y a la vez una restricción a la ley positiva? Si así fuese, tendríamos que suavizar nuestra tesis inicial relativa al positivismo jurídico de Hobbes. Pero tenemos ciertos motivos para creer que también en este caso el homenaje es aparente y oculta una auténtica devaluación.

La ley natural, que consideramos vigente junto con la ley positiva, no puede aplicarse en un caso concreto e imprevisto (porque sólo es válida en los casos no previstos) sin ser interpretada. Ahora bien, ¿a quién corresponde la interpretación de la ley natural? No cabe duda de que, para Hobbes, corresponde a la autoridad del Estado, personificada en el juez. Hobbes explica que la interpretación de las leyes naturales no depende de los libros de filosofía moral, que expresan simplemente las opiniones personales de los filósofos, a menudo contradictorias, sino de "la sentencia del juez, constituido por la ley soberana para oír y fallar las controversias".[23] Así, depende exclusivamente del juez, es decir del soberano, establecer si tal caso concreto no previsto en una ley positiva ha de ser regulado o no por una ley de la naturaleza, y en caso afirmativo qué es lo que dispone la ley natural que se considere que hay que aplicar. Pertenece, pues, por completo al arbitrio del juez la gestión de la determinación de la ley de la naturaleza; lo que significa que quien da vigencia a una ley de la naturaleza y le atribuye un contenido u otro es siempre el soberano, a través de la doble operación de la puesta en vigencia y de la determinación del contenido específico de la ley. En resumen: aquella misma manipulación de la ley natural que pusimos en evidencia al hablar del poder del soberano para determinar el contenido de las leyes naturales la constatamos aquí a propósito del poder del juez en caso de laguna. Se podría decir que el soberano, en su carácter de legislador, le retira todo su significado a la ley natural en el momento mismo en que crea las leyes positivas, y que el mismo soberano, en su carácter de juez, le retira todo significado allí donde no ha llegado el poder legislativo.[24]

9. Todo lo que hemos dicho hasta aquí es válido en lo que respecta a las relaciones entre la ley natural y el comportamiento de los ciudadanos en lo individual. Pero la doctrina política de Hobbes reconoce principalmente a dos sujetos (o personas): los ciudadanos y el soberano. Se trata ahora de saber cuál es la relación entre la ley natural y el comportamiento del soberano. También en este ámbito plantea Hobbes el problema de los términos de la más ortodoxa doctrina iusnaturalista, sosteniendo la tesis de que el soberano ha de respetar las leyes naturales. Es ésta una afirmación que vuelve a poner en pie las leyes naturales a las que nos parecía ver acabadas después de tantos golpes.

De hecho, si en las relaciones entre individuos y soberano llegan a no actuar, no se dice que queden eliminadas por completo de las relaciones humanas. En el Estado civil, entre las leyes naturales originarias y los actos individuales de los ciudadanos se interpone el soberano —mediante el indicado pacto de renuncia y transferencia de los derechos naturales—, y éste se ha convertido, a partir del momento en que el contrato ha entrado en vigor, en el único titular del poder de dictar normas jurídicas. Pero, si los ciudadanos están sometidos sólo a leyes civiles, ¿está sometido también el soberano a estas mismas leyes? La respuesta de Hobbes en este punto es muy clara: el soberano no está obligado a la observancia de las leyes civiles; es, según la antigua fórmula, *legibus solutus*.[25] Lo que quizá significa que el poder del soberano está obligado a la observancia de las leyes naturales. Así, las leyes naturales callan para los ciudadanos, pero siguen siendo válidas para el soberano. Un iusnaturalista ortodoxo no tendría la menor dificultad para seguir a Hobbes en la progresiva desautorización de las leyes naturales en el ámbito del Estado, siempre que se les concediese un lugar de honor entre los deberes de los príncipes. En consecuencia, parece como si Hobbes tuviese finalmente muy en cuenta estas leyes hasta ahora desprovistas de valor, al mantenerlas en la función para la que la doctrina iusnaturalista las planteó y mantuvo, la función fundamental e insustituible de limitadoras y correctoras del poder soberano. En resumen, Hobbes, después de haber dejado maltrecha la doctrina iusnaturalista hasta hacer que pareciese una cáscara vacía, un nombre sin sustancia, o con otra sustancia, ahora, en el momento decisivo de darle el golpe de gracia, ¿va a entrar en la estela de sus predecesores? ¿También para Hobbes son las leyes naturales el código de los príncipes? Código moral, si se quiere, más que jurídico, pero no por ello menos vinculante, aunque sea en conciencia y ante Dios, y no ante los tribunales de los hombres. Entonces, aquella larga enumeración de las leyes naturales hecha al principio de su tratado político no habría sido una exhibición superflua: aquellos dictámenes de la recta razón serían válidos al menos para los soberanos.

Veamos las cosas más de cerca. Ante todo la afirmación según la cual los soberanos están obligados a respetar las leyes naturales se ha hecho más veces, pero de pasada, como algo obvio, sí, pero de menor importancia. En

[23] *Lev.*, XXVI (p. 227).

[24] Lo mismo se puede decir en cuanto a la afirmación de que las costumbres, para ser "leyes propiamente dichas", tampoco han de ser contrarias a la ley de la naturaleza (*Lev.*, p. 233*). Pero, ¿a quién corresponde juzgar esa conformidad? Evidentemente, al soberano, como puede derivarse de este pasaje: "Nuestros juristas no tienen en cuenta otras leyes consuetudinarias, sino las que son razonables, y sostienen que las malas costumbres deben ser abolidas. Pero el juicio de lo que es razonable y de lo que debe ser abolido corresponde a quien hace la ley, que es la asamblea soberana o monarca" (*Lev.*, p. 219*).

[25] C., VI, 14 (pp. 166-167). La afirmación de que el soberano está sometido a las leyes civiles se incluye entre las teorías sediciosas: *El.*, p. 136; *C.*, p. 237; *Lev.*, pp. 212-213.

el *De cive*, en una nota, considerando la cuestión de si el soberano puede cometer actos ilícitos, se dice: "En primer lugar, si bien tiene ese derecho, es decir, que puede hacerlo sin cometer un crimen, no se dice que pueda hacerlo en justicia, es decir, sin violar las leyes naturales y sin faltar ante Dios" (pp. 163-164). En el *Leviatán* dice: "[El soberano] no comete nunca falta en derecho en cosa alguna, sino en cuanto él mismo es súbdito de Dios, y por ello está ligado a la observancia de las leyes de la naturaleza" (p. 139); y en otro punto: "Es cierto que los soberanos están todos sujetos a las leyes de la naturaleza, porque tales leyes son divinas y ningún hombre ni ningún gobierno puede revocarlas; pero a aquellas leyes que el soberano mismo, es decir, el Estado, dicta, a ésas no está sujeto" (p. 212). Nunca ha dedicado Hobbes un verdadero tratado a este problema. Y, en realidad, si se considera atentamente, veremos que en el sistema hobbesiano es un problema aparente.

10. El soberano instituye esencialmente dos tipos de relaciones intersubjetivas: con los otros soberanos y con los súbditos. Cuando se dice que está obligado a respetar las leyes naturales, se entiende que tal obligación tendría que ser válida tanto en las relaciones con los otros soberanos como en las relaciones con los súbditos. Pues bien, en lo que respecta a las relaciones internacionales, se puede repetir el mismo razonamiento que Hobbes ha desarrollado a propósito de las relaciones entre los individuos en el estado de naturaleza. O sea que se puede decir que el soberano está obligado a respetar la ley natural sólo si puede hacerlo sin daño para sí mismo; pero así como esta seguridad no existirá mientras él mismo y los otros soberanos no hayan constituido un poder superior capaz de ejercer acciones coactivas con el infractor, mientras tanto, al mantenerse en las relaciones internacionales el estado de naturaleza (y Hobbes considera la sociedad internacional un típico ejemplo histórico de estado de naturaleza), el soberano no está obligado a poner en peligro su propia vida ni la conservación misma del Estado sometiéndose unilateralmente a los sublimes pero incómodos dictámenes de la razón. Así, en cuanto al comportamiento del soberano ante otros soberanos, la ley natural no tiene, como tal, eficacia ninguna.

¿Tiene algunas más en el terreno de las relaciones entre soberano y súbditos? Si se le quiere dar un significado jurídico al deber del soberano de respetar las leyes de la naturaleza, hay que admitir que cuando el soberano incumpla esta obligación, al súbdito le corresponde el derecho de no obedecer, es decir, de resistirse a la orden del soberano contraria a la ley natural. Pero admitir esta consecuencia querría decir que se desprecia, por una parte, la teoría del Estado absoluto y, por otra, la concepción positivista del derecho y legalista de la justicia que Hobbes, al menos por lo que hemos podido ver hasta aquí, ha tratado de mantener por todos los medios. Hobbes no se deja llevar tampoco esta vez a la enésima trampa que la ley natural le tiende a la compacidad del Estado absoluto. Su doctrina sobre esta cuestión es clara: la violación de una ley natural por parte del soberano no autoriza al súbdito a la desobediencia. El argumento fundamental que sostiene esta tesis es el siguiente: mediante el pacto, cada súbdito se ha obligado a hacer todo lo que el soberano mande y a no hacer lo que éste prohíba, lo que quiere decir que ha atribuido al soberano el poder de determinar ante sí mismo lo que es justo e injusto, a partir del momento en que el efecto del pacto es hacer que el súbdito considere como propias las acciones del soberano. De lo que se desprende que todo lo que se manda es justo por el solo hecho de ser mandado, y por lo tanto el soberano no puede cometer ni delito ni injusticia ante sus súbditos. Si viola una ley natural —supongamos que condena a muerte a un inocente (es el ejemplo que aparece en *Lev.*, XXI, p. 139)—,[26] el soberano falta ante Dios, no ante el súbdito, al cual, ya que con él no se comete ningún delito, no le corresponde evidentemente el derecho de resistencia, que es la justa y legítima reacción ante una acción considerada injusta e ilegal. He aquí cómo se expresa el propio Hobbes acerca de este delicado punto, sin dejar espacio para la duda:

> Cierto es que un monarca soberano o la mayor parte de una asamblea soberana pueden ordenar que se hagan muchas cosas siguiendo los dictados de sus pasiones y contrariamente a su conciencia, lo cual es un quebrantamiento de la confianza y de la ley de naturaleza; pero esto no es bastante para autorizar a un súbdito ya sea para hacer la guerra por tal causa, o para quejarse de la injusticia, o para hablar mal de su soberano en cualquier otro sentido, ya que ha autorizado todas sus acciones, y al confiar en el poder soberano, hace propios los actos que el soberano realice.[27]

Es cierto que existe una excepción: el deber de obediencia cesa en el momento en que la orden del soberano pone en peligro la vida del súbdito. Lo que quiere decir que el súbdito ha de obedecer cualquier orden, excepto aquellas que afectan su vida (por ejemplo, una condena a muerte). El motivo de esta excepción se comprende sin dificultad sólo teniendo en cuenta las premisas del sistema hobbesiano: el primer valor para el hombre es la vida y el Estado se ha constituido con la única finalidad de suprimir el estado de naturaleza en el que la vida está constantemente amenazada por la guerra universal. El individuo acepta la dura disciplina del Estado para mantener a salvo la vida, por lo cual renuncia a todos los derechos que tiene en el estado de naturaleza, excepto el derecho a la vida; en consecuencia, siempre que el Estado ponga en peligro su vida deja de estar vinculado

[26] En otro lugar expone que el castigo de los súbditos inocentes representa la violación de tres leyes de la naturaleza, de la que impone considerar el bien futuro en la venganza, de la que prohíbe la ingratitud, y finalmente de la que ordena la equidad (*Lev.*, XXVIII, p. 207).

[27] *Lev.*, XXIV (p. 204*).

por el pacto de obediencia. Utilizando la terminología rousseauniana, se podría decir que para Hobbes existe un derecho natural *inalienable*, el derecho a la vida, de igual manera y con los mismos efectos con que para Rousseau es inalienable el derecho a la libertad. Pero téngase en cuenta que el derecho del súbdito a la resistencia no tiene correspondencia en un deber del soberano de no condenar a la pena de muerte a un súbdito que a su juicio la merezca. Cesare Beccaria, partiendo del mismo presupuesto que Hobbes, el de la consideración de que "en el mínimo sacrificio de la libertad de cada uno", de donde deriva la soberanía, "no puede darse el máximo bien, la vida", se suma al rechazo de la pena de muerte.[28] Hobbes, por el contrario, llega simplemente a admitir en el súbdito la facultad de resistirse legítimamente al ejecutor de la condena, pero no a negarle al soberano el derecho de condenar y de hacer cumplir la pena contra el súbdito recalcitrante (aunque lo sea legítimamente). El derecho del soberano tropieza con el derecho igual y contrario del súbdito. ¿Cómo se explica esta situación? Se explica por el hecho de que el pacto entre el súbdito y el soberano se ha infringido y ambos han vuelto en sus recíprocas relaciones al estado de naturaleza, es decir, aquel estado en el que uno tiene tanto más derecho cuanto más poder tiene. El derecho del súbdito condenado a muerte es el derecho de sustraerse por la fuerza a la imposición; el derecho del soberano es el de conseguir por la fuerza la ejecución de su orden. De los dos vence, como en el estado de naturaleza, el más fuerte. Resumiendo, el recurso a la ley natural fundamental de que "hay que buscar la paz" sirve para justificar la rebelión del súbdito, pero la misma ley natural no constituye una obligación para el soberano. Una vez más queda claro hasta qué punto la ley natural es un mero *flatus vocis*, porque, como ya se ha dicho, no tiene vigencia en el Estado civil, siendo totalmente sustituida por las leyes positivas, ni tampoco en el estado de naturaleza, al no tener aquí vigencia otra ley que la de la utilidad y la fuerza. Así como no hay otros estados en los que el hombre pueda vivir, la ley natural no tiene una esfera propia para su aplicación: en el estado de naturaleza, aún no existe; en el Estado civil, ya no existe. Para ella no existe nunca ni en ningún lugar el presente.

11. En este punto el problema de la validez de la ley natural parece agotado. No tiene vigencia ni en el estado de naturaleza ni en el Estado civil. Pero ahora se trata de ver lo que ocurre en el paso desde el estado de naturaleza al Estado civil, es decir, en el momento mismo en que se instituye el Estado. Que cuando la soberanía ya está constituida ya no son válidas otras normas que las que derivan de esa autoridad es genuina doctrina hobbesiana (y, sin embargo, es puro positivismo jurídico, como hemos observado). Pero, ¿de qué deriva la autoridad del soberano? En otras palabras, ¿cuál es el fundamento de la validez de la norma que obliga a los súbditos a obedecer al soberano?

[28] *Dei delitti e delle pene*, apt. 16.

Estamos de completo acuerdo con Kelsen[29] al considerar que, si una norma no resulta evidente por sí misma, ha de haber algún fundamento para su validez, y el fundamento de la validez de una norma no puede ser más que otra norma, una norma de la que se dice que es superior, precisamente por eso. Ahora bien, la norma según la cual los súbditos han de obedecer al soberano o es una norma evidente por sí misma o ha de tener su propio fundamento en una norma superior. La respuesta de Hobbes es la segunda. La norma a partir de la cual los súbditos han de obedecer al soberano deriva su propia validez, según Hobbes, del hecho de que los súbditos hayan autorizado al soberano a dictar normas jurídicas mediante el contrato de renuncia y transferencia. Así pues, el fundamento de la validez de la norma que prescribe la obediencia de los súbditos es la norma que prescribe a los súbditos atribuirle al soberano el poder absoluto de mandar. Pero así como esa norma es para Hobbes una ley natural, y es, más concretamente, según el texto del *De cive*,[30] la primera de las leyes naturales, que derivan de ésta como fundamental, de ello se sigue que como fundamento de la validez de todo el sistema jurídico positivo se encuentra una ley natural. Por encarnizada que haya sido la persecución de Hobbes contra los residuos del iusnaturalismo, por compacta y coherente que sea su construcción positiva del derecho, no ha podido dejar de plantearse el problema del fundamento de la validez del conjunto del sistema jurídico positivo. Ahora bien, en tanto las normas positivas inferiores se remiten a normas superiores, también positivas, habrá que llegar al punto en que se encuentra la norma superior, cuya validez no tiene fundamento en otra norma positiva y que es a su vez el fundamento de la validez de todas las demás normas. Esta norma suprema, precisamente por ser el fundamento último de un sistema positivo, no puede ser ella misma positiva, es decir, que no puede tener el mismo fundamento en que se basan las normas derivadas de ella.

Un positivista moderno, que haya recusado conscientemente o, por lo menos, que haya dejado a un lado provisionalmente, para los fines de su investigación, cualquier referencia iusnaturalista, se limitaría a decir que esa norma suprema es la norma fundamental de ese ordenamiento jurídico determinado y haría la precisión de que la norma fundamental ya no es una norma absolutamente válida, sino una norma hipotética que permite construir una ciencia objetiva del derecho positivo. Hobbes, por el contrario, positivista por inclinación mental y por raciocinio aunque iusnaturalista por necesidad, atribuye a esta norma suprema que rige el sistema positivo el

[29] *Cfr. Teoria generale del diritto e dello stato*, trad. it. en Edizioni di Comunità, Milán, pp. 111-112.
[30] En *Lev.* se cita como segunda ley natural, XIV (p. 85).

carácter de ley natural. De este modo, aun habiendo eliminado cualquier referencia a la ley natural desde el momento en que el ordenamiento positivo queda constituido, no puede hacer otra cosa que situar la ley natural en la base del sistema, o sea que cae inexorablemente en brazos del iusnaturalismo cuando parecía haber escapado de él en definitiva. Las consecuencias de esta posición, comparada con la del positivista moderno, se pueden resumir en estos términos: el positivista moderno, al atribuir a la norma suprema del ordenamiento el carácter de norma hipotética, considera ese particular ordenamiento jurídico, al que hace objeto de su investigación, como uno de los ordenamientos posibles; Hobbes, al atribuir a la norma básica del ordenamiento el carácter de ley natural, debido al requisito de universalidad y absoluto que implica la ley natural, considera el ordenamiento descrito por él como el único ordenamiento posible. No hay que sorprenderse por esta diferencia: en el interior del jurista positivo se encuentra la concepción relativista de la ciencia contemporánea y en el interior de Hobbes la concepción absolutista de la ciencia propia del racionalismo del Seiscientos. Al científico moderno no le preocupan los presupuestos de sus propias investigaciones; los acepta en tanto resultan válidos para los fines de la misma investigación. Hobbes, pese a su convencionalismo y su nominalismo, se siente impulsado por la ambición de establecer, siguiendo la vocación racionalista de su época, un sistema político absolutamente válido, tan válido como la geometría o, mejor dicho, tan válido como se creía que lo era la geometría. Pero para dar absoluta validez al sistema sólo había un camino: colocarlo sobre el pedestal de las leyes naturales, es decir, sobre una ley que fuese evidente por sí misma cómo un axioma matemático, o que se pudiese derivar racionalmente de otra ley natural evidente por sí misma.

12. No cabe duda de que para Hobbes la norma fundamental del Estado, es decir, aquella ley sobre cuya base los individuos acuerdan renunciar a sus propios derechos soberanos y transferírselos a otro, es una norma que tiene validez absoluta. Y tiene tal validez absoluta porque es la consecuencia lógica de otra ley natural, de la ley natural primera y suprema que prescribe a los hombres buscar la paz.[31] A su vez, esta ley primera y suprema no viene dada como evidente por sí misma, sino que viene justificada por el estudio de la naturaleza egoísta del hombre, que antecede a la descripción del estado de naturaleza y lleva a la conclusión, para Hobbes indiscutible, de lo intolerable de este estado y de la necesidad de pasar del estado natural al Estado civil. Se puede decir que Hobbes, a diferencia del jurista moderno, se preocupó por los presupuestos de su investigación, hasta el punto

[31] La forma en que la segunda ley natural deriva de la primera es diferente de aquella en que una ley positiva deriva de otra ley positiva. En este segundo caso, siguiendo la terminología kelseniana, se trata de una derivación formal o por delegación; en el primero, es una derivación a través del contenido.

de crear un sistema racional de leyes naturales que sirviesen como base válida para el ordenamiento positivo. Ello no es obstáculo para que la concesión, si así se puede llamar, que le hizo a la ley natural fuese la más pequeña que un racionalista pudiese hacer. El problema del derecho natural, tal como puede plantearlo un iusnaturalista auténtico, no es sólo evidentemente el problema del fundamento del derecho positivo, o sea si el derecho positivo se basa en leyes universales (naturales) o en principios de validez limitada, o incluso en convenciones; sino que es el problema, bastante más importante, de si hay junto al derecho positivo otro derecho que tenga una dignidad igual o incluso superior, y al que el ciudadano, el juez u otra autoridad puedan recurrir en el caso de que el derecho positivo entre en contradicción. Lo que Hobbes no admite, como hemos tratado de elucidar, es precisamente esta concepción tradicional del derecho natural. No admite que haya dos derechos, que junto al derecho positivo, que para él es el único derecho vigente, exista, como dirían hoy los supervivientes y esforzados iusnaturalistas, un derecho natural vigente. No admite la ley natural si no es como fundamento del derecho positivo; pero al hacerlo no le atribuye a la ley natural otra función que la de justificar el valor absoluto de su propia concepción del derecho positivo. Y en tal caso se puede decir que para Hobbes la ley natural no tiene validez en sí misma como norma jurídica, sino únicamente como argumento lógico, es decir, no para determinar la conducta sino para demostrar racionalmente los motivos por los que hay que comportarse de una manera mejor que de otra.

Y con esta última consideración volvemos al punto de partida: las leyes naturales no son para Hobbes leyes, sino teoremas. Mejor: no son normas jurídicas sino principios científicos. No mandan, sino que demuestran. No obligan (o constriñen), sino que tienden a convencer. No pertenecen a la esfera del deber ser (para adoptar también aquí la terminología kelseniana) sino del ser. Las leyes naturales no tienen validez como normas jurídicas sino como demostración, que dan, de la validez de un determinado sistema de normas jurídicas. Pero, una vez más, esto significa la disolución del derecho natural en el sentido clásico del término, es decir, en el sentido de un sistema de normas jurídicas válidas. Pero, aunque sea con la reducción del sistema de las leyes naturales a sistemas de proposiciones científicas con valor no normativo sino demostrativo, el sistema jurídico positivo ha de quedar normativamente fundado y no sólo racionalmente justificado. Como para Kelsen, también para Hobbes el ordenamiento jurídico remite a una norma fundamental. Y esta norma fundamental no es para Hobbes una mera hipótesis normativa, sino una ley natural. Lo que significa que la reducción de las leyes naturales o teoremas no está completa y que el derecho natural tiene valor normativo al menos en un punto, que es el punto de apoyo de todo el sistema.

Se puede añadir que esta norma fundamental natural que establece un contrato en favor de terceros como fundamento normativo del ordenamiento jurídico estatal implica por su propia validez también la validez de otra norma, de la norma sobre cuya base han de respetarse los contratos *(pacta sunt servanda).* Hobbes, en consecuencia, considera esta norma como la segunda ley natural derivada.[32] Según una acreditada doctrina en el campo del derecho internacional, un ordenamiento jurídico de base paritaria no puede dejar de reconocer su propio fundamento en la norma *pacta sunt servanda:* un ordenamiento estatal, según la concepción contractualista que Hobbes hace suya, tiene una base paritaria. Como máximo hay que decir que por mucho que la tradición científica de los tradicionalistas haya considerado, como Hobbes ni más ni menos, esta norma-base como un principio del derecho natural, hoy un positivista coherente tratará de demostrar que esta norma, suponiendo que la aceptara, es también una norma de derecho positivo, sosteniendo que su validez, si no puede derivar del acuerdo ya que ella misma es el presupuesto de la validez del acuerdo, deriva de la costumbre. Pero no se le puede pedir a un filósofo y jurista del Seiscientos, por muy libre de prejuicios que esté, que razone como el más audaz y coherente positivista de nuestros días.

Para Hobbes, tanto la norma que establece el contrato de unión como la norma *pacta sunt servanda* son leyes naturales. Lo confirma el hecho de que el delito de lesa majestad, como se nos presenta en un pasaje del *De cive,* un delito que consiste no en desobedecer esta ley o aquella sino en la infracción del pacto inicial, se considera un pecado contra la ley natural, "transgresión de la misma ley natural, no de la civil",[33] lo que tiene como consecuencia que el culpable de lesa majestad no deberá ser castigado según el derecho civil, sino según el natural, es decir, no como un mal ciudadano, sino como un enemigo del Estado.

13. Podemos volver ahora con mayor conocimiento a lo que se ha dicho en el apartado *4:* de la tesis de que la norma o normas fundamentales del sistema sean leyes naturales no se deriva ningún argumento decisivo contra el positivismo jurídico hobbesiano, sino que, en todo caso, ese positivismo resulta reforzado.

[32] *C.,* III, 1, p. 111. En *Lev.* aparece como la tercera ley de la naturaleza, XV (p. 93).

[33] *C.,* XIV, 21 (p. 283). En *Lev.* el problema de los delitos de lesa majestad no se considera de forma específica. Se catalogan como delitos especialmente graves en un párrafo en el que se hace una comparación entre los distintos delitos con respecto a sus efectos (XXVII, p. 200), pero no se subraya su característica de ser una violación de la ley natural, quizá porque eso llevaría a contradecir todo lo que se ha dicho en el mismo capítulo: sólo puede llamarse delito la transgresión de la ley civil, mientras que la violación de la ley natural, aun cuando pueda considerarse culpable, no puede considerarse delictiva (XXVII, p. 190). Habría que considerar aparte en qué relación se encuentra esta variante con la revisión política general a la que hubiese quedado supeditada la obra mayor, una vez modificadas las condiciones del país y derrotado el partido real.

Nos hemos preguntado en primer lugar: ¿cómo se concilia la concepción formal de la justicia con la afirmación de que las leyes naturales tienen validez por su contenido de justicia? Ahora podemos responder que esta conciliación no presenta ninguna dificultad, ya que las leyes naturales que sobreviven son leyes que no prescriben un contenido determinado, sino que prescriben simplemente que hay que constituir un ordenamiento positivo que tendrá, tan sólo y con la fuerza que le sea propia, un determinado contenido. Nos hemos preguntado en segundo lugar: ¿cómo se concilia la teoría del Estado absoluto con la admisión de leyes naturales anteriores al Estado? También aquí podemos responder que la conciliación es posible porque la ley natural, a fuerza de verse neutralizada, dondequiera pudiese tener validez, por la norma jurídica positiva, acaba por no tener otra función en el sistema hobbesiano la de constituir el fundamento de la validez de un Estado que no reconoce otro derecho que el positivo.

También a la pregunta final de si entre el punto de partida del sistema hobbesiano, que está constituido a partir de un sistema de leyes naturales, y el punto de llegada, que es la construcción de un sistema positivista del derecho, no hay contradicción, podemos responder una vez más con toda tranquilidad que no hay contradicción porque la ley natural hobbesiana, por paradójica que pueda parecer esta afirmación, no tiene otra función que la de convencer a los hombres de que no puede haber otro derecho que el positivo. En las mismas palabras de Hobbes, esta paradoja suena así:

> La ley natural manda *obedecer todas las leyes civiles en virtud de la ley natural que prohíbe violar los pactos.* Cuando nos obligamos a obedecer antes de saber lo que se nos mandará, nos obligamos a una obediencia general y total, de donde se desprende que ninguna *ley civil* [...] *puede ser contraria a la ley natural.*[34]

En nuestras palabras, eso significa que no puede haber contradicción entre ley civil y ley natural porque la ley natural, que ordena obedecer todas las leyes civiles, manda también obedecer asimismo aquellas que son contrarias a las leyes naturales. No existe contradicción, no ya porque una ley civil no pueda entrar en contradicción con una ley natural, sino porque por encima de todas las leyes naturales particulares tiene vigencia la ley natural fundamental de que hay que obedecer al Estado, es decir, la ley natural según la cual, una vez constituido el Estado, dejan de tener validez todas las leyes naturales.

El itinerario hobbesiano ha acabado. Pero había que recorrerlo por entero para caer en la cuenta de aquello que al principio había parecido una con-

[34] *C.,* XIV, 10 (pp. 272-273). Las cursivas son mías. Otra formulación de esta paradoja se puede leer en XVII, 11 (p. 343): "[...] nuestro Salvador no ha dejado ninguna ley acerca del gobierno del Estado, aparte de las leyes naturales, es decir, aparte del *mandato de obedecer al mismo Estado".* Las cursivas son mías.

tradicción o una paradoja. Ahora hemos comprendido que no hay contradicción o paradoja porque la auténtica función de la ley natural, la única que resiste a la demolición, es la de dar fundamento, el fundamento más absoluto, a la norma de que no puede haber otro derecho válido que el derecho positivo. Todo lo que Hobbes consigue extraer de la doctrina tradicional del derecho natural es, pues, un argumento en pro de la necesidad del Estado y de la obligación de obediencia absoluta al derecho positivo. Ley natural, sí, pero al servicio de una teoría coherente y consecuente con el derecho positivo; o, si se quiere, la ley natural como expediente para justificar la validez del derecho positivo con un sentido de lo absoluto que ningún argumento histórico hubiese podido aportar. Si el iusnaturalismo ha sido, antes de Hobbes, y seguirá siendo, después de Hobbes, una doctrina que reconoce dos esferas jurídicas diferentes, aunque interconectadas, con Hobbes el iusnaturalismo desemboca en una concepción monista del derecho, es decir, en una negación del derecho natural como sistema de derecho superior al sistema de derecho positivo.

V. HOBBES Y EL IUSNATURALISMO

1. ES UNA opinión común que la historia del iusnaturalismo ha de dividirse en dos periodos, correspondiente el primero al iusnaturalismo clásico, y el segundo al iusnaturalismo moderno. Pero me parece que en estos últimos años se ha producido un deslizamiento en la valoración del vínculo entre los dos, sin que los defensores de uno u otro iusnaturalismo tuviesen pleno conocimiento de ello. Hasta hace pocos años se había mantenido sin grandes problemas la doctrina, ya considerada por la obra de Pufendorf, Thomasius y Barbeyrac, de que el iniciador del iusnaturalismo moderno era Grocio. Ahora la perspectiva ha cambiado: se está extendiendo la convicción de que el iusnaturalismo moderno empieza, no con Grocio, sino con Hobbes. Lo que ha ocurrido es que, mientras se ponía en duda, por una parte, la originalidad filosófica de Grocio, y sus vínculos con la tradición y en especial con la escolástica tardía se han estudiado mejor y se han visto confirmados,[1] el pensamiento jurídico de Hobbes, por otra parte, ha salido finalmente de la cuarentena y se está estudiando con creciente curiosidad y convicción, como una iluminadora anticipación de teorías consideradas, con o sin razón, renovadoras.

Examinaremos los criterios más frecuentemente definidos por una y otra parte para determinar y justificar una distinción entre iusnaturalismo medieval (es conveniente prescindir del clásico, que puede servir, según los casos, para apoyar a uno u otro) y iusnaturalismo moderno. Todos estos criterios soportan bien una rigurosa prueba histórica sólo si su punto de referencia es la filosofía de Hobbes. Considerados a partir de la teoría iusnaturalista de Grocio, pierden casi por completo su fuerza argumentativa y se hacen inaceptables. Se podría decir a manera de chiste que, en la discusión entre iusnaturalistas viejos y nuevos, se ha producido irresistible e inevitablemente una *reductio ad Hobbesium* de todos los argumentos principales.

Considero aquí los cuatro criterios más frecuentemente adoptados. Estos criterios pueden clasificarse según se utilicen para apoyar la superioridad del iusnaturalismo medieval sobre el moderno o para apoyar la tesis contraria, o bien según utilicen argumentos ideológicos o metodológicos. De los cuatro criterios que aquí examino los dos primeros son los que adoptan con más frecuencia los defensores del iusnaturalismo medieval (1a y 1b), y los otros dos son los adoptados con más frecuencia por los defensores del

[1] *Cfr.* G. Ambrosetti, *I presuposti teologici e speculativi della concezione giuridica di Grozio*, Zanichelli, Bolonia, 1985.

iusnaturalismo moderno (2a y 2b). En ambas parejas, el primer argumento es preferentemente de naturaleza metodológica (1a y 2a) y el segundo de naturaleza preferentemente ideológica (1b y 2b).

1a) La superioridad del iusnaturalismo medieval sobre el moderno consiste en el hecho de que nunca ha tenido la pretensión de elaborar un sistema completo de prescripciones deducidas *more geometrico* de una abstracta naturaleza humana establecida de una vez para siempre: el derecho natural del iusnaturalismo medieval consiste en unos cuantos principios muy generales, que podrían limitarse a un solo principio *(bonum faciendum, male vitandum)*, que han de integrarse y especificarse históricamente (a través del derecho natural secundario o del derecho positivo humano).[2] Mientras el iusnaturalismo moderno es fruto del racionalismo abstracto, que no hace ninguna concesión al desarrollo histórico de la humanidad, el iusnaturalismo medieval es fruto de un racionalismo moderado que, al concebir la verdad como una continua adecuación de la razón humana a la razón universal, admite y justifica el desarrollo histórico. Ya es sabido con cuánta insistencia afirman los iusnaturalistas católicos más aguerridos, que no se dan por vencidos y que incluso han vuelto estos años al ataque más vivos que nunca, que el iusnaturalismo moderno es antihistórico y que el iusnaturalismo escolástico, reconciliado con la historia, es más moderno que esas doctrinas que se hacen llamar modernas.

Ahora bien, el primer pensador que ha tratado de construir un sistema jurídico deductivo con su postulado ético originario (la ley natural fundamental) y sus prescripciones secundarias (las leyes naturales derivadas), no ha sido Grocio, sino Hobbes. Grocio, en los *Prolegomena* (8), sin pretensión ninguna de redactar un código eterno, se había limitado a hacer un repertorio no taxativo y muy poco comprometido de reglas comunes, como abstenerse de las cosas ajenas, la restitución de lo que pertenece a los demás, la obligación de mantener los pactos, la reparación del daño y la sumisión a la pena por la transgresión de las leyes. Hobbes, en los capítulos II y III del *De cive* y en el XIV y XV del *Leviatán*, presenta, por el contrario, con mucha seguridad y una cierta dosis de presunción, las verdaderas y únicas tablas de la ley natural, entre las cuales se encuentra, en la primera obra, la prohibición de embriagarse. Dígase lo que se dijere del racionalismo abstracto del Setecientos y de sus pretensiones de fijar de una vez por todas el tenor de los derechos naturales, no conozco a un autor que haya sido más audaz que Hobbes al asumir la ingrata tarea del legislador universal.

1b) La superioridad del iusnaturalismo medieval sobre el moderno consiste entre otras cosas en el hecho de que el segundo —al tomar impulso no ya a partir de la naturaleza social del hombre sino de su naturaleza egoísta, teniendo más en cuenta al individuo aislado (en el estado de naturaleza) que al individuo en la sociedad— ha expresado una concepción estrecha, particularista, privada, atomística, y así sucesivamente, del hombre, y dado origen a una particular ideología política, la del liberalismo, en declive en todas partes. Aquí el iusnaturalismo escolástico se presenta como una ética personalista que se debe contraponer a la ética individualista del iluminismo y del utilitarismo, como una concepción comunitaria de la sociedad que se debe contraponer a la concepción atomística, como una visión del hombre y de la historia más en consonancia con los cometidos positivos (y no sólo negativos) del Estado moderno.

Sobre el particular y con más claridad que con respecto al punto anterior, el momento de inflexión es Hobbes: no Grocio, ciertamente. Ante el nuevo criterio de distinción es tanto más evidente la irrelevancia de Grocio cuanto más relevante resulta Hobbes. Grocio había empezado muy formalmente a partir del *appetitus societatis*, que era un descendiente más modesto del *politicon zoon* desde Aristóteles y Santo Tomás hasta los escolásticos del Quinientos. Hobbes parte del individuo asocial del estado de naturaleza que vive en la continua sospecha de que los demás lo engañan y ofenden, que no respeta las leyes de la naturaleza por temor a que los demás las transgredan antes que él, agitado perpetuamente por la voluntad de hacer daño (¡algo muy distinto del *appetitus societatis*!). Y lo dice, como es habitual en él, con mucha claridad desde las primeras páginas del *De cive*, respondiendo a una nota de la segunda edición al coro de objeciones de los tradicionalistas: "[...] el hombre no está hecho por naturaleza para asociarse, pero se adapta por educación" (1, 2).

2a) La superioridad del iusnaturalismo moderno sobre el medieval se encuentra en el hecho de que el primero utiliza un nuevo concepto de la razón, más dúctil y adecuado a la nueva concepción del lugar del hombre en el cosmos y, en consecuencia, también una nueva idea de lo que es la naturaleza, que ya no es el orden universal dispuesto por Dios, sino única y sencillamente el conjunto de condiciones de hecho (ambientales, sociales, históricas) que el individuo ha de tener en cuenta para establecer las modalidades de su coexistencia con los demás. Se ha dicho que, una vez que han cambiado los conceptos de razón y de naturaleza, "el derecho natural deja de ser el camino por el cual las comunidades humanas pueden participar en el orden cósmico o contribuir a él, para convertirse en una técnica racional de la coexistencia".[3]

Tal criterio de distinción entre el viejo y el nuevo iusnaturalismo no se hubiese siquiera concebido si no hubiese existido la filosofía de Hobbes: una vez más Hobbes es el paso obligado. Hobbes es el primero que estruc-

[2] Rommen habla de un derecho-marco natural, que no hace superfluo al legislador humano (*Lo stato nel pensiero cattolico*, Giufrè, Milán, 1959, pp. 78-79).

[3] N. Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, 1ª ed., 1963, 2ª ed., revisada y aumentada, 1974. Véase la entrada "Derecho" (p. 302a).

tura una teoría de la razón como cálculo, en particular, para el hombre en sociedad, como cálculo de lo útil, por el cual nos vemos inducidos a unirnos a los demás mediante un pacto, a constituir la sociedad civil, a plantear las condiciones para la transformación de las leyes naturales, buenas, sí, pero ineficaces, en leyes positivas, buenas, es decir ventajosas, por el solo hecho de ser por lo menos eficaces y garantizar la realización del valor supremo de la paz. Hobbes es el primero que, no limitándose a atribuir al derecho natural unos preceptos de carácter muy general, como habían hecho todos sus predecesores, incluido Grocio, pone a prueba, con su amplio catálogo de leyes naturales, tomadas en gran parte del derecho de guerra, la tesis por la cual las leyes naturales no son más que el producto del cálculo de su utilidad (según este nuevo sentido de *dictamina rectae rationis*), expedientes discurridos por la razón para hacer posible la coexistencia pacífica. En la obra de Grocio no existe una teoría sobre la razón, si no es como un pálido reflejo de las discusiones de la época, e incluso la célebre frase *etsi daremus non esse Deum,* como Fassò ha demostrado ampliamente, es propia de un aprendiz de escolástico. En cuanto a la ley natural, aún era para Grocio el principal baluarte contra el utilitarismo y el escepticismo moral, ya que se concebía como reflejo de un orden racional inmutable, del que el hombre formaba parte: lo que a los ojos de Grocio garantizaba la validez universal de la ley natural por comparación con la validez histórica de la ley civil era que correspondía a una naturaleza entendida como orden divino (y no dispuesto por la voluntad, sino por la razón divina).

2b) La superioridad del iusnaturalismo moderno sobre el medieval se basa en el hecho de que el segundo considera la ley natural casi exclusivamente desde el punto de vista de las obligaciones que derivan de ella, y el primero, por el contrario, desde el punto de vista de los derechos que atribuye.[4] Se admite que la función del iusnaturalismo ha sido siempre la de limitar el poder al soberano: pero según la concepción tradicional el iusnaturalismo cumplía esta función afirmando la obligación del soberano de no transgredir las leyes naturales; el iusnaturalismo moderno, por el contrario, atribuye a los súbditos, en primer lugar, el derecho a resistirse al soberano que haya transgredido las leyes naturales, y así convierte la obligación del soberano de imperfecta en perfecta, de interna en externa; en segundo lugar, considera como fundamento originario de las limitaciones del poder del Estado, no ya el deber del soberano de respetar las leyes naturales, sino un conjunto más o menos grande de derechos individuales preexistentes a la aparición del Estado, precisamente los llamados derechos naturales, de los que se considera una consecuencia el deber del soberano de respetar las leyes naturales.

[4] *Cfr.*. L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, Neri Pozza, Venecia, 1157, p. 183, y los autores que se citan. También A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, Edicioni di Comunità, Milán, 1954, páginas 76 *ss.*

En este punto concuerdan unánimemente los estudiosos: la teoría de los derechos naturales nace con Hobbes. En Grocio no hay ni rastro de ella: el presunto fundador del iusnaturalismo moderno, cuando reflexiona sobre la soberanía, se preocupa fundamentalmente por refutar la opinión de aquellos que sostienen el fundamento popular de la soberanía, recurriendo, entre otros argumentos, incluso a aquel con el que Aristóteles había justificado la esclavitud. En un famoso párrafo del *De cive,* repetido en el *Leviatán,* Hobbes había hecho frente sin medias tintas al problema de la distinción entre *lex* y *ius,* observando que "la ley es un vínculo, el derecho es una libertad, y por lo tanto los dos términos son antitéticos" (XIV, 3). Ya que la esfera de la libertad, contrapuesta a la regulada por las leyes (aquí hay que entender como leyes las leyes civiles), es el estado de naturaleza, este estado se caracteriza por la existencia de derechos y no de deberes: entre estos derechos se encuentran el derecho a la vida y el derecho sobre todas las cosas, indispensable para la conservación de la vida. Que luego, en la constitución del Estado civil, el individuo se vea obligado a renunciar a su libertad natural y a gran parte de sus derechos naturales, es un problema que por ahora no debe preocuparnos. Lo que importa para demostrar la innovación hobbesiana (innovación que tendrá muchas consecuencias, incluso opuestas a aquellas a las que apuntaba Hobbes) es que Hobbes elabora por primera vez una teoría acabada del estado de naturaleza, es decir, de aquel estado que se convertirá en el primer expediente para la fundación de las teorías de los límites de la soberanía no tanto en el deber imperfecto del príncipe como en los derechos perfectos del ciudadano.

Si se quiere ahora derivar todas las consecuencias de las tesis expuestas y brevemente comentadas, habrá que concluir que Hobbes, sólo Hobbes y no otros, es el iniciador del iusnaturalismo moderno. Aunque hay una interpretación de su pensamiento y de su posición en la historia del pensamiento jurídico —y no quisiera equivocarme, pero es la interpretación que prevalece—[5] que hace de nuestro autor el precursor del positivismo jurídico. Así, el iusnaturalismo moderno llegaría aquí a través de un pensador en el que se inició la disolución del iusnaturalismo: una situación más bien embarazosa. Para salir de ella, se pueden seguir estos caminos: o mantener que el llamado iusnaturalismo moderno no tiene ya nada que ver con el iusnaturalismo medieval, y que incluso es su antítesis, como *lucus a non lucendo* (y es el camino que ha recorrido recientemente Piovani), o bien demostrar que Hobbes, a pesar de algunas concesiones más reales que verbales al positivismo jurídico, es un animoso defensor del derecho natural y

[5] Una buena historia de la crítica es la de M. Cattaneo, *Il positivismo giuridico inglese. Hobbes, Bentham, Austin*, Giufrè, Milán, 1962, pp. 46 *ss.* El autor de este ensayo, aun dándole especial importancia a Hobbes como iusnaturalista, acaba también considerándolo como "el primer representante del positivismo jurídico inglés" (p. 46).

en sustancia mucho más iusnaturalista de lo que por lo general estamos dispuestos a creer (éste es el camino que ha recorrido magistralmente Warrender). Yo creo, de manera menos drástica, que la dificultad se puede resolver si nos damos cuenta de que:

1) Iusnaturalismo y positivismo jurídico son conceptos más bien ambiguos (como lo son, por otra parte, todas las expresiones que designan grandes corrientes de ideas, constantemente recurrentes) y hay distintas maneras, no todas contradictorias entre sí, de ser iusnaturalista y positivista.

2) Pese a la perfecta trama de sus conceptos, la coherencia de Hobbes es menos invulnerable de lo que puede parecer a primera vista y de lo que yo mismo he creído o hecho creer en estudios anteriores.[6]

Llamo "iusnaturalista" a los sistemas de ideas en los que concurren por lo menos estas dos afirmaciones:

1) Además del derecho positivo (cuya existencia no ha osado negar nunca ningún filósofo del derecho), existe el derecho natural.

2) El derecho natural es superior (en el sentido que concretaremos un poco más adelante) al derecho positivo.

Considero que estas dos condiciones esenciales se encuentran históricamente en tres sistemas filosófico-jurídicos diferentes, que se diferencian entre sí por su distinta forma de concebir la relación de superioridad entre derecho natural y derecho positivo, y que por lo tanto es necesario, para evitar confusiones y falsas interpretaciones, diferenciar tres clases distintas de sistemas iusnaturalistas mediante la formulación de tres tesis generales:

1) Derecho natural y derecho positivo se encuentran entre sí en una relación de principio a conclusión (o de máximas generales a aplicaciones concretas).

2) El derecho natural determina el contenido general de las normas jurídicas, mientras que el derecho positivo, al hacerlas obligatorias, garantiza su eficacia.

3) El derecho natural constituye el principio de validez del ordenamiento jurídico positivo, considerado en su conjunto.

Lo que se entiende de manera diferente en estos tres posibles sistemas iusnaturalistas es la superioridad del derecho natural sobre el derecho positivo. Un derecho (y entiendo aquí por derecho tanto la norma singular como el ordenamiento completo) puede considerarse superior a otro bien en el sentido de que sea un sistema estático como de que sea un sistema dinámico, según la terminología kelseniana, es decir, o bien en cuanto al derecho considerado inferior deriva de él su propio contenido (como una conclusión lógica de una premisa evidente) o en cuanto el derecho inferior deriva de él su validez. En ambos casos la norma inferior no tiene el poder de derogar la superior, pero en el primer caso a la norma inferior incompatible con la superior se le llama injusta, y en el segundo caso no válida. Ahora bien, los tres diferentes sistemas iusnaturalistas se distinguen entre sí cuando la superioridad del derecho natural sobre el positivo es de ambos tipos (I sistema), o exclusivamente del primero (II sistema), o exclusivamente del segundo (III sistema):

1) En Santo Tomás, el derecho humano, concebido como una *conclusio*, trata de las máximas más generales del derecho natural y deriva del derecho natural tanto el contenido como el fundamento de su propia validez.[7]

2) En un sistema en que se le atribuya al derecho positivo la función de garantizar la eficacia de las normas del derecho natural (se puede considerar un sistema de este tipo el lockiano, aunque por una cierta aproximación), las normas individuales del derecho positivo derivan de las leyes naturales su contenido pero no el fundamento de su validez.

3) Finalmente, en un sistema en el que el derecho natural constituye el fundamento de la validez del ordenamiento jurídico en su conjunto, la superioridad del derecho natural sobre el derecho positivo consiste, a la inversa, en el hecho de que el derecho positivo depende del derecho natural no en cuanto al contenido, aunque sí en cuanto a la validez.

Aunque el pensamiento de Hobbes es, como se decía, todo lo contrario de simple, e incluso está lleno de asperezas bajo una superficie pulida, casi siempre la letra y siempre, creo yo, el espíritu del sistema me inducen a interpretarlo como un iusnaturalismo del tercer tipo. En otra oportunidad ilustré esta tesis.[8] Pero ya que el iusnaturalismo de Hobbes ha sido revaluado por autores recientes como Warrender y, dentro de ciertos límites, también

[6] Tiene razón Cattaneo cuando dice: "El pensamiento de Hobbes es tan complejo, y contiene ciertas contradicciones de fondo —como, sobre todo, el conflicto entre el derecho natural a la autoconservación y la soberanía, en que ambas tienden al absolutismo—, que no es posible derivar de él conclusiones extremas y demasiado unilaterales" (*Il positivismo giuridico inglese*, cit., pp. 119-120).

[7] Es diferente el caso de las leyes humanas concebidas como *determinationes* del derecho natural; por ellas dice Santo Tomás que *ex sola lege humana vigorem habent* (*Summa theologica*, I, II, 95, art. 2).

[8] "Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes", en *Studi in memoria di Gioele Solari*, Turín, 1954, pp. 61-101.

Cattaneo, me ha parecido oportuno volver sobre ello con algunas aclaraciones nuevas y también algunas cosas difusas más (con las que agradaré a los que piensan de otra manera).

2. El principal objetivo que se planteó Hobbes con su filosofía política fue el de asentar el poder civil sobre unas sólidas bases. La ideología del derecho natural era en sus tiempos aún tan vigorosa que la mejor forma de fundamentar el poder civil le pareció a Hobbes que sería demostrar que la obligación de obedecer al soberano era una obligación derivada de una ley de la naturaleza. Todo el discurso hobbesiano sobre el derecho natural —ese discurso mediante el cual pudo afirmar que la ley natural es el principal tema de su obra, de una obra, téngase esto en cuenta, que se plantea defender el máximo de soberanía compatible con un mínimo de resistencia— se resuelve con la afirmación de que la obligación de obedecer al soberano pertenece al derecho natural, y que, una vez constituido el Estado, no existe para los súbditos, salvo en casos excepcionales y bien delimitados, otra obligación natural (o moral) que la de obedecer. Por lo menos dos pasajes del *De cive* son irrefutables a este propósito: "La ley natural manda obedecer todas las leyes civiles en virtud de la ley natural que veta violar los pactos; [...] nuestro Salvador no nos ha indicado ninguna ley relativa al gobierno del Estado, más allá de las leyes naturales, es decir, más allá del precepto de obedecer al mismo Estado."[9] Esta tesis se ve confirmada en la obra más importante sobre el pensamiento político de Hobbes, aparecida estos años.[10] Aunque el propósito del autor, Howard Warrender, no sea, lo que por otra parte resulta un tanto fútil, sumar a Hobbes al iusnaturalismo o al positivismo, sino más bien demostrar que la ley natural tiene en este pensamiento una función imprescindible, y más concretamente refutar a aquellos intérpretes que han puesto de relieve en más ocasiones la inexistencia o la ineficacia en el sistema hobbesiano de una obligación natural (o moral) distinta de la civil, el argumento preferido por Warrender para apoyar su propia tesis es que, si Hobbes no hubiese admitido una obligación moral anterior e independiente de la obligación civil, toda su teoría de la obligación política se hubiese venido abajo: cuya obligación moral es la que deriva de la ley natural que prescribe mantener los pactos, en primera y última instancia el pacto del que deriva la obligación política.

A decir verdad, no faltan apuntes y pasajes que pudieran inducir a una interpretación del iusnaturalismo hobbesiano como un iusnaturalismo del segundo tipo, es decir, de aquel iusnaturalismo en el que el derecho natural proporciona el contenido de la norma, y el derecho positivo garantiza su eficacia. Todo el movimiento inicial de la demostración —las leyes naturales existen en el estado de naturaleza, pero no son eficaces en general a causa del estado de inseguridad en el que caen los individuos en sus relaciones recíprocas, hasta que aparece un poder firme e indiscutido que, al restituirles a los hombres en la sociedad su seguridad, hace posible la ejecución de las leyes naturales— puede hacer pensar que Hobbes tenía la intención de crear un sistema jurídico en el que el derecho natural constituyera el conjunto de las normas primarias o sustanciales y el derecho positivo el conjunto de las normas secundarias o sancionadoras. En el mismo sentido puede interpretarse la teoría de Hobbes relativa a la compleción de las lagunas mediante el recurso a la ley natural:[11] si, en caso de que no exista una ley positiva, reaparece la ley natural, eso es señal, se argumenta, de que el derecho natural no ha dejado de actuar, que incluso en el interior de una ley positiva o bajo ella se encuentra, o debe encontrarse, una norma correspondiente del derecho natural, e incluso, precisa Hobbes, la ley civil castiga "también a los transgresores materiales de las leyes naturales, cuando la transgresión se produce consciente y voluntariamente",[12] dando a entender que, en tanto que son normas sustanciales de conducta, las leyes naturales están siempre vigentes, aunque su obligatoriedad externa, y por tanto su eficacia, dependa en exclusiva de una recepción azarosa o, preventivamente y de una vez por todas, del legislador, o a continuación, en caso de laguna, es decir, en el caso singular preventivamente no previsto, del juez. Desde un punto de vista literal, el pasaje más favorable para esta interpretación es aquél, complejo en grado extraordinario y que ha dado mucho hilo que devanar, aunque sea por otros motivos, también a Warrender, del capítulo XXVI del *Leviatán*, donde Hobbes, tras haber dicho que ley natural y ley civil se contienen recíprocamente y tienen la misma extensión, precisa que las leyes de la naturaleza en efecto no se convierten en leyes hasta que existe el Estado, "porque es el poder soberano quien obliga a los hombres a obedecerlas", y concluye: "Ley civil y ley natural no son especies diferentes, sino partes distintas de la ley; de ellas, una parte es escrita, y se llama civil; la otra no es escrita, y se denomina natural."[13]

Pero para apoyar la tesis de que el iusnaturalismo hobbesiano sería en última instancia un iusnaturalismo del tercer tipo hay argumentos más decisivos, en mi opinión. En primer lugar, un argumento de carácter muy general extraído del espíritu del sistema: el iusnaturalismo del segundo tipo es históricamente la ideología del Estado limitado o liberal, y de las teorías de la resistencia; Hobbes intenta con todas sus fuerzas mantener las razones del Estado absoluto, es decir, de un Estado cuyo poder se encuentre con el menor número posible de limitaciones en los derechos de los

[9] *De cive*, XIV, 10 (Utet, 1959, p. 272); *De cive*, XVII, 11 (p. 343).
[10] H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford, 1957. (Trad. it. en Laterza, Bari, 1974.)

[11] *De cive*, XIV, 14 (p. 276); *Lev.*, XXVI (Oakeshott, p. 183).
[12] *De cive*, XIV, 14 (pp. 276-277).
[13] *Lev.*, XXVI, (p. 220*).

demás, y de obediencia absoluta, es decir, una obediencia tal que no pueda darse otra mayor:[14] para dar fundamento racional a la ideología del Estado absoluto es espléndidamente útil, como veremos, el iusnaturalismo del tercer tipo, cuya característica esencial es la de remontarse al derecho natural como fuente de contenidos normativos y aceptarlo exclusivamente como fundamento de la validez del ordenamiento en su conjunto.

Puede documentarse con amplitud la aversión de Hobbes en sus enfrentamientos con el estado natural como conjunto de normas sustanciales, válidas como tales incluso después de la constitución del Estado civil. Un paso decisivo es aquel del *De cive* a partir del cual Hobbes podría legítimamente incluirse en el número de los más puros representantes del positivismo ético, o de aquella doctrina según la cual la ley es justa por el solo hecho de ser ley:

> Ya que es prerrogativa del rey discernir el bien del mal, son inicuas las palabras que se oyen todos los días: es rey quien actúa con rectitud, no hay que obedecer a los reyes si ordenan cosas injustas, y otras parecidas. Lo injusto y lo justo no existían antes que se instituyese la soberanía; su naturaleza depende de lo que se ha mandado; y cualquier acto, por sí mismo, es indiferente: que sea justo o injusto depende del derecho del soberano. Por lo tanto, los reyes legítimos, al ordenar un acto, lo hacen justo por el hecho mismo de ordenarlo, y al vetarlo lo hacen injusto precisamente porque lo prohíben.[15]

Esta afirmación es tan grave que puede inducir a buscarle alguna atenuación: ya que Hobbes parece referirse a todas las acciones posibles, se podría sostener que el poder del soberano de establecer lo que está bien y lo que está mal sea válido sólo en cuanto a las acciones indiferentes, es decir, aquellas acciones que no vienen ordenadas ni prohibidas en la ley natural, como resultaría de otro pasaje:

> Lo que la ley divina prohíbe no puede permitirlo la ley civil y lo que la ley divina ordena no puede prohibirlo la ley civil. Pero lo que el derecho divino permite, aquello que se puede hacer por derecho divino, es posible que quede prohibido por la ley civil, porque una ley inferior puede restringir la libertad que deja la ley superior, aun cuando no pueda ampliarla.[16]

[14] *De cive*, VI, 13 (p.165).

[15] *De cive*, XII, 1 (p. 233). En *Lev.*: "[...] es manifiesto que la medida de las acciones buenas y malas es la ley civil, y el juez es el legislador, que es siempre el representante del Estado" (XXIX, p. 211).

[16] *De cive*, XIV, 3 (p. 267). Otra interpretación es la que propone Cattaneo, quien, queriendo exonerar a Hobbes de la acusación de positivismo ético, argumenta a partir de la definición de ley que se da en *Lev.*, al principio del capítulo XXVI, y también de algún otro pasaje, para mostrar que Hobbes utiliza "justo" e "injusto" por "legal" e "ilegal" (*Il positivismo giuridico inglese, cit.*, pp. 106-*ss*); la exégesis de Cattaneo, que me parece aceptable para la definición del *Lev.*, no me parece que pueda aplicarse también al pasaje que he citado en el texto, pasaje que Cattaneo no toma en consideración.

En sentido contrario, se puede aducir la tesis del *De cive*, más curiosa y provocativa, y frecuentemente repetida, que se refiere a las acciones no indiferentes, es decir, las ordenadas o prohibidas por la ley natural, y que muestra con claridad que para Hobbes corresponde sólo al soberano cualificar la licitud y la ilicitud incluso de los actos regulados por la ley natural: "Las leyes de la naturaleza prohiben el robo, el homicidio, el adulterio y todos los distintos tipos de delito. Pero hay que determinar por medio de la ley civil, y no de la natural, lo que hay que entender entre los ciudadanos por robo, adulterio, delito."[17] De esta premisa se desprende la atrevida conclusión (sorprendente en su atrevimiento) de que "ninguna ley, a menos que se haya promulgado con la intención de ofender a Dios [...], puede ser contraria a la ley natural".[18] Tomada al pie de la letra (aunque luego veremos que hay que admitir algunas excepciones), esta afirmación debería interpretarse en el sentido de que el soberano, mande lo que mandare o prohíba lo que prohibiere, nunca se equivoca, siempre está en lo justo porque, por una parte, la extrema genericidad de las leyes naturales, y por otra su absoluta libertad para interpretarlas, hacen que toda ley civil resulte siempre conforme a la ley natural. Dicho brevemente: según el iusnaturalismo del segundo tipo, la ley civil *acoge* la ley natural, y por tanto depende de ella; según este pasaje hobbesiano, la ley civil *modela* a su manera el derecho natural, y por tanto lo supedita a sus propios fines. En el primer caso el soberano es como un mecánico que pone en marcha una máquina que ya en sí es perfecta; en el segundo es como el escultor que crea una estatua a partir de un material sin valor.

El argumento más importante en favor de la independencia de la ley civil con respecto a la ley natural en cuanto al contenido lo proporciona, más aún que la tesis comentada anteriormente (y que desaparece en el *Leviatán*), la teoría hobbesiana de la obediencia, que es uno de los elementos esenciales del sistema. Así como la soberanía absoluta no es ya un poder sin límites (sólo el poder de Dios lo es), sino "el mayor poder que se pueda concebir",[19] así la simple obediencia, a la que Hobbes llama también absoluta, no es una obediencia sin límites, sino una obediencia tal que "no puede existir una mayor".[20] Ahora bien, por obediencia simple Hobbes entiende la obediencia debida al mando como tal, con independencia de su contenido, al basarse en la promesa de hacer sin discutir todo aquello que mande la persona a la que transmitimos el derecho de mandar. Es la misma obediencia que le debe el esclavo al amo,[21] y Adán y Eva a Dios en el paraí-

[17] *De cive*, VI, 16 (p. 169). Asimismo, XIV, 10 (p. 273); XVII, 10, (pp. 341-342).

[18] *De cive*, XIV, 10 (p. 273).

[19] *De cive*, VI, 6 (p. 159).

[20] *De cive*, 13 (p. 165).

[21] "Quien se obliga [...] a obedecer las órdenes de alguien antes de saber qué se le ordenará, está obligado a hacerlo simplemente sin ninguna restricción" (*De cive*, VIII, 1, p. 194).

so terrenal.[22] Este tipo de obediencia, entre otras cosas, es lo que distingue a la ley como mando del consejo: "Ya que se obedece a las leyes, no por su contenido, sino por la voluntad de quien las ha promulgado, la ley no es un consejo, sino una orden, y se la puede definir así: la ley es la orden de aquella persona (individuo o asamblea) cuyo precepto contiene en sí la razón de la obediencia."[23]

Uno de los aspectos preeminentes y característicos del iusnaturalismo tradicional es la teoría según la cual una ley positiva es válida si está en conformidad con la ley natural. Dicho con la expresión consagrada de Santo Tomás: *"Non videtur esse lex quae iusta non fuerit, unde inquantum habet de iustitia intantum habet de virtute legis."*[24] Las tesis de Hobbes expuestas más arriba aparecen todas ellas como una negación de esta teoría. En primer lugar, si corresponde al soberano establecer lo que está bien y lo que está mal, de donde se desprende que es justo lo que se manda e injusto lo que se prohibe, la ley es injusta no en cuanto está en conformidad con una ley distinta y superior, sino por el solo hecho de que la dicte el soberano legítimo. Segundo: si ninguna ley civil puede ser contraria a la ley natural, desaparece la posibilidad de que haya una discordancia entre ley civil y ley natural, discordancia que por sí misma permitiría considerar no válida una ley civil aun legítimamente promulgada. Tercero: si el súbdito ha de obedecer las órdenes del soberano como tales, cualquiera que sea su contenido, de ello se sigue que las órdenes del soberano, es decir, las leyes, son válidas con independencia de su conformidad con la ley natural. Así pues, ¿hay que llegar a la conclusión de que para Hobbes, una vez constituido el Estado, las leyes promulgadas por el Estado son todas ellas válidas, incluso las contrarias a la ley natural, y que por lo tanto el súbdito ha de obedecer todas las leyes civiles, incluso las contrarias a la ley natural? Si se le pudiese dar una respuesta afirmativa a esta pregunta, ¿en qué sentido se podría hablar aún de un iusnaturalismo hobbesiano? ¿No habría que incluir más bien a Hobbes entre los más decididos partidarios del positivismo jurídico, e incluso de aquella forma radical de positivismo jurídico que es el legalismo ético?

Creo que se puede responder sin evasivas a esta pregunta dirigiendo la atención a la tercera forma de iusnaturalismo, que habíamos visto que era la que se adecuaba mejor al pensamiento de Hobbes, e ilustrando todas sus implicaciones. Lo que es propio de esta forma de iusnaturalismo es, como ya se ha dicho, el reconocimiento de que, una vez constituido el Estado,

[22] "[...] con el conocido precepto de no comer los frutos del árbol de la ciencia del Bien y del Mal [...] Dios había exigido una obediencia simplicísima a sus mandatos, es decir, una obediencia que no admitía la discusión sobre si lo ordenado estaba bien o mal" (*De cive*, XVI, 2, p. 312).
[23] *De cive*, XIV, 1 (p. 265). *Cfr.* también *Lev.*, XXV (p. 166).
[24] *Summa theologica*, I, II, 95, art. 2.

sobrevive una sola ley natural, la que impone el deber de obedecer las leyes civiles. Ahora bien, aun prescindiendo de la particular tesis hobbesiana según la cual corresponde al soberano determinar el contenido de las leyes naturales, hay que admitir, siguiendo la lógica de esta teoría, que la ley natural general, que fundamenta la legitimidad del poder civil, acaba solventando cualquier eventual contradicción futura entre la ley natural y la ley civil. En el caso de que fuese posible una contradicción entre ley civil y ley natural, si el ciudadano obedeciese la segunda y no la primera, violaría la ley natural general que prescribe la obediencia a las leyes civiles. Se podría responder que la ley general impone obedecer sólo las leyes civiles que no contradicen las leyes naturales. Pero si así fuese, la ley general no tendría ya razón de ser, porque bastaría admitir la existencia de la obligación de obedecer las leyes naturales particulares. Dicho de otra manera: si el ciudadano estuviese obligado a obedecer sólo las leyes civiles acordes con el derecho natural, no habría ninguna necesidad de incomodar a la ley natural haciéndola enunciar el deber de obedecer las leyes civiles, porque sería suficiente, para conseguir el respeto debido a las leyes civiles, el deber de obediencia a las leyes naturales. Si esta interpretación es exacta, es decir, si es justo interpretar la tercera forma de iusnaturalismo como una teoría que, mediante el enunciado de una ley natural general que legitima el derecho positivo, trata de garantizar todo el sistema jurídico positivo, de una vez por todas, contra la desobediencia individual, esta tercera forma de iusnaturalismo puede considerarse como una forma de transición entre el iusnaturalismo tradicional y el positivismo jurídico. Lo cual, entre otras cosas, puede explicar por qué distintos autores, aun estando sustancialmente de acuerdo en la interpretación que hay que dar del pensamiento hobbesiano, pueden sostener, unos, que aún es iusnaturalista con la misma seguridad con que otros sostienen que es ya positivista.[25]

Lo que induce a incluir el sistema hobbesiano entre los sistemas iusnaturalistas es la presencia en él de las dos condiciones que hemos considerado que debían plantearse para caracterizar cualquier forma posible de iusnaturalismo: el reconocimiento de que existe un derecho natural a partir del derecho positivo, y que el primero es superior al segundo. Y viceversa, que lo que sugiere una aproximación a las teorías positivistas es la forma distinta en que opera el atributo de la superioridad. En las dos primeras formas de iusnaturalismo, la superioridad del derecho natural sobre el derecho positivo opera en el sentido de que una norma positiva contraria al

[25] "[...] es interesante observar que una tesis hobbesiana, la consideración del derecho natural como mero fundamento y justificación del derecho positivo, induce de una parte a Bobbio a calificar a Hobbes de iniciador del positivismo jurídico, y de otra, por el contrario, induce a Kelsen a considerar a Hobbes como iusnaturalista y a confirmar su idea de que el objetivo principal del derecho natural es el de atribuir un fundamento absoluto y sacral al derecho positivo" (Cattaneo, *Il positivismo giuridico inglese, cit.*, p. 49).

derecho natural no es válida, o, con otras palabras, en el sentido de que la conformidad con el derecho natural es el criterio de validez de cualquier norma singular del derecho positivo: bien se afirme que las normas positivas derivan deductivamente de los principios generales del derecho natural o bien que constituyen la garantía de eficacia de las leyes naturales correspondientes, la consecuencia en ambos casos es que una norma positiva es válida sólo si guarda conformidad con el derecho natural. En la tercera forma de iusnaturalismo, por el contrario, aunque siga siendo lícito afirmar que la ley natural es superior a la ley positiva porque fundamenta su legitimidad y establece su obligatoriedad, esta superioridad tiene otra consecuencia: fundamenta la legitimidad y establece la obligatoriedad del ordenamiento jurídico positivo en su conjunto y no de las normas singulares que lo componen. Una vez constituido el poder civil, aunque sea sobre la base de una ley natural, las normas singulares del sistema derivan su validez, no ya de las leyes naturales particulares, sino exclusivamente de la autoridad del soberano, de donde se desprende que unas normas singulares pueden ser válidas sin estar en conformidad con el derecho natural. Para este principio de legitimación del ordenamiento jurídico sirve lo mismo que para el principio de eficacia en el sistema kelseniano. Así como el principio de eficacia constituye el criterio de validez de todo el ordenamiento, y no de sus normas singulares, de donde se desprende que puede haber normas singulares que sigan siendo válidas sin ser eficaces, así mismo el principio de legitimación hobbesiano ofrece un criterio de validez para el conjunto del ordenamiento, no para las normas singulares, de donde puede derivarse el caso de que haya normas válidas aun siendo contrarias al derecho natural.

Este recurso al principio de eficacia sirve también para evitar cualquier confusión entre el sistema hobbesiano y el positivismo jurídico moderno, para evitar que la proximidad del sistema hobbesiano a la teoría del positivismo jurídico induzca a confundir a Hobbes con un positivista contemporáneo. Pueden asimilarse al positivismo jurídico todas aquellas teorías que no reconocen la existencia de un derecho natural junto al derecho positivo, y para las cuales, por lo tanto, no existe otro derecho que el derecho positivo. Hobbes, como ya se ha visto, sitúa una ley natural en la base del derecho positivo: por tanto, no es positivista. Si un positivista moderno se remonta hasta la norma fundamental del sistema jurídico positivo, ésta no es una ley natural, sino una hipótesis o una premisa convencional. Si busca una legitimación del ordenamiento, no la busca en una norma que trascienda el sistema, sino en el hecho empíricamente constatable de que el ordenamiento es obedecido de hecho. Precisamente por eso, en una teoría positivista moderna, el principio de eficacia, ocupando el lugar de la ley general de Hobbes, cancela hasta la última huella de iusnaturalismo.

3. Este análisis del pensamiento hobbesiano entre el iusnaturalismo y el positivismo no sería completo si no añadiese que Hobbes está muy lejos de haber derivado todas las consecuencias posibles de sus premisas. No debemos ser más hobbesianos que Hobbes. Quien, pese a las intenciones y los enunciados ya considerados, admite en algunos casos el derecho a la resistencia a la ley injusta. Ya a propósito de la obediencia del esclavo al amo había añadido: "El vencido debe al vencedor su servicio y una obediencia absoluta, según los límites de sus posibilidades y de las *prescripciones de las leyes divinas.*"[26] Al principio de la tercera parte del *De cive,* resumiendo sus ideas, dice: "[...] hay que obedecer al soberano simplemente, es decir, *en todo lo que no contradiga los mandamientos de Dios*".[27] Leyes naturales y mandamientos divinos son para Hobbes, nótese, lo mismo. La diferencia entre unas y otros reside no en el contenido, sino sólo en la fuente. Dice en otro lugar: "Lo que prohíbe la ley divina no puede permitirlo la ley civil y lo que la ley divina ordena no puede prohibirlo la ley civil."[28] Pero, una vez admitido este principio, Hobbes trata de limitar cuanto le es posible sus efectos, definiendo exactamente los casos en que es lícita la desobediencia de manera que no quede al arbitrio de los individuos, y reconociendo el derecho de resistencia sólo en situaciones extremas.

Como se sabe, y como ya se ha comentado muchas veces, de la máxima moral fundamental que dice que hay que conservar la vida, Hobbes deriva la conclusión de que el derecho natural a la vida es inalienable. Pero no siempre recordamos que Hobbes no piensa en proteger tan sólo el derecho a la vida terrena, sino también el derecho a la vida eterna. El soberano puede ordenar cualquier cosa mientras no ponga en peligro la vida terrena ni la eterna: ante una orden de esta naturaleza, surge el derecho a la resistencia o, textualmente, "la libertad de desobedecer".[29] Los casos relativos al derecho a la vida los ha examinado recientemente y con atención Cattaneo.[30] Pero téngase en cuenta que si deducimos todas las consecuencias de las premisas hobbesianas, tendremos que reconocer que también en este caso tiene el soberano la sartén por el mango: ya se ha visto que para Hobbes corresponde al soberano definir lo que es robo, homicidio, adulterio. Pues bien, como le corresponde al soberano decidir que matar en legítima defensa o la muerte de un enemigo en la guerra no son homicidio, no resulta claro por qué el mismo soberano no ha de tener el poder de establecer que no es homicidio la muerte de un súbdito en otras circunstancias, como en el caso de la pena capital.

[26] *De cive,* VIII, 1 (pp. 193-194). Las cursivas son mías.
[27] *De cive,* XV, 1 (p. 288). Las cursivas son mías. *Cfr. Lev.,* XXXI (p. 232).
[28] *De cive,* XIV, 3 (p. 267).
[29] *Lev.,* XXI (p. 142).
[30] Cattaneo, *Il positivismo giuridico inglese, cit.,* pp. 88 *ss.,* 103 *ss.*

En lo que se refiere al derecho a la vida eterna, las concesiones de Hobbes a la libertad de desobedecer son extremadamente exiguas. Las leyes divinas son las leyes naturales (de las que el único intérprete es el Estado) o bien las leyes relativas al culto. En cuanto a estas últimas, Hobbes examina cuáles son los deberes de los hombres en el reino de Dios a través de la naturaleza, del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento. En el reino de Dios a través de la naturaleza, las leyes relativas al culto se refieren a las formas convencionales de honrar a Dios, y entonces corresponde al Estado determinarlas, o se refieren a las formas naturales del culto, y entonces debe intervenir el Estado igualmente, sea para adecuar a ellos la práctica pública, sea para darles una interpretación unívoca y válida para todos los súbditos. Conclusión:

> La interpretación de las leyes naturales, tanto sagradas como seculares, cuando Dios reina a través de la naturaleza, depende de la autoridad del Estado [...]: donde Dios manda todo aquello que quiere a través de la voz de los soberanos, y viceversa, lo que ellos mandan en torno al culto de Dios y en materia secular ha de entenderse como ordenado por Dios.[31]

Sólo se admiten dos excepciones al deber de obediencia: *1)* cuando el soberano imponga ofender a Dios; *2)* cuando imponga que se le honre a él como si fuese Dios.[32] En el reino de Dios a través del Antiguo Testamento, el rápido análisis que desarrolla Hobbes en el capítulo XVI del *De cive* tiende a demostrar que los hebreos estaban obligados a obedecer a sus jefes en todo, excepto en el caso de que la orden del superior supusiese la negación de la providencia divina o impusiese la idolatría. Conclusión: "En todo lo demás debían obedecer, y si el rey o sacerdote que detentaba el poder supremo daba una orden contraria a las leyes, eso constituía un pecado para quien tenía la autoridad suprema, no para el súbdito, que tiene el deber, no ya de discutir, sino de seguir las órdenes de los superiores."[33] Finalmente, en lo que se refiere al reino de Dios a través del Nuevo Testamento, Hobbes da con una mano, cuando enuncia el principio de que "los ciudadanos han de obedecer en todo a sus soberanos, menos en lo que vaya contra los mandamientos de Dios", pero quita en seguida con la otra: "Los mandamientos de Dios en un Estado cristiano son, en lo que se refiere a las cosas temporales [...], las leyes y las sentencias del Estado [...]; en lo que se refiere a las cosas espirituales [...], las leyes y las sentencias del Estado, es decir de la Iglesia, ya que Estado cristiano e Iglesia [...] son lo mismo."[34] Conclusión: "[...] en un Estado cristiano hay que obedecer a los gobernantes en todo, tanto en las materias espirituales como en las materiales."[35]

[31] *De cive*, XV, 17 (p. 304). *Cfr. Lev.*, XXXI (p. 240).
[32] También esta excepción queda eliminada en *Lev.*, XLV (p. 427).
[33] *De cive*, XVI, 18 (p. 328). *Cfr. Lev.*, XL.
[34] *De cive*, XVIII, 13 (p. 387). *Cfr. Lev.*, XLIII.
[35] *De cive*, 13 (p. 387).

Como se ve, si Hobbes estaba dispuesto a dejarle un cierto margen a la desobediencia civil para garantizar la seguridad de la vida terrena, era bastante menos liberal cuando estaba en juego la seguridad de la vida eterna: en mi vida ya pienso yo, que en la vida eterna piensa el Estado. Una vez más la norma-clave para remachar el principio de la obediencia es la ley natural que prescribe obedecer a la leyes civiles: la cual es también, como todas las leyes naturales, un mandato divino, y por tanto una orden, cuya obediencia es necesaria incluso para la salvación eterna. ¿Cómo se puede admitir que el ciudadano desobedezca al Estado para tener segura la vida eterna cuando una de las condiciones para tenerla segura es obedecer la ley divina-natural que prescribe obedecer al Estado? Y así, obedeciendo al Estado, el ciudadano mata dos pájaros de un tiro: gana la paz en la tierra y la gana también en el cielo. El sistema hobbesiano se cierra con una nueva prueba de predilección por el iusnaturalismo del tercer tipo, en el que entre todas las leyes naturales toman ventaja la que prescribe la obediencia a las leyes civiles, y que por su esencia, una vez reconocida y respetada como condición para la seguridad terrena y para la salvación ultraterrena, tiende a desproveer de validez a todas las demás leyes naturales en el mismo momento en que fundamenta la validez de todas las leyes civiles: "Pero ahora queda claro que la ley de Cristo en cuanto al homicidio, y por extensión también a cualquiera otra lesión y a las penas que se pueden establecer, ordena obedecer sólo al Estado."[36]

El punto de partida de este ensayo ha sido la contestación de que, a través de distintos caminos, el iusnaturalismo moderno empieza con Hobbes. El punto de llegada es el reconocimiento de que el iusnaturalismo hobbesiano es de tal especie que le abre el camino al positivismo jurídico más de lo que perfecciona el edificio del iusnaturalismo tradicional. Pero se equivocaría quien creyese que puede llegar a la conclusión de que el iusnaturalismo moderno va a caer en los brazos del positivismo jurídico. ¡Todo lo contrario! Lo cierto es que Hobbes inventa, elabora, perfecciona los más refinados ingredientes iusnaturalistas —el estado de naturaleza, las leyes naturales, los derechos individuales, el contrato social—, pero los manipula ingeniosamente para construir un gigantesco mecanismo de la obediencia. Habrá que llegar a Locke para encontrar, unidos uno con otro, el método iusnaturalista, tan bien manejado por Hobbes, y la ideología típicamente iunaturalista de los límites del poder estatal, refutada y rechazada por Hobbes. El iusnaturalismo moderno pasa por Hobbes, es verdad, pero se asienta sólo con Locke.

[36] *De cive*, XVII, 10 (p. 342).

VI. HOBBES Y LAS SOCIEDADES PARCIALES

1. En estos últimos 30 años el pensamiento de Hobbes, en especial su pensamiento político, ha sido objeto de un enorme número de análisis, cada vez más cuidadosos en lo filológico y más sutiles en lo teórico. Pero el inmenso territorio del saber recorrido infatigablemente por el sabio de Malmesbury en su larga vida está lejos de haber sido explorado a lo largo y a lo ancho. Los estudiosos se han dedicado sobre todo, como es natural, a los grandes temas: libertad y necesidad, libertad y poder, estado de naturaleza y Estado civil, ley natural y ley positiva, el pacto social y la obligación política, la relación entre súbditos y soberano y entre Iglesia y Estado. Pero las obras políticas hobbesianas, especialmente el *Leviatán*, comprenden innumerables reflexiones específicas sobre aspectos de la organización y de las funciones del Estado que aún no se han estudiado lo suficiente y que son una veta inagotable, o por lo menos hasta ahora no agotada aún, de materiales preciosos en los que excavar y que sacar a la luz. Entre estos materiales, atribuyo un lugar eminente al capítulo XXII del *Leviatán*,[1] dedicado en su totalidad a las sociedades particulares, que, si no me equivoco, no se ha estudiado hasta ahora como merece, aunque no se le escapó al gran historiador (aún no superado) y teórico de la *Genossenschaftslehre* (o doctrina de las corporaciones), Otto von Gierke.[2]

[1] Cito de la traducción de Gianni Micheli, La Nuova Italia, Florencia, 1976, contrastada con texto original en inglés de Michael Oakeshott, Blackwell, Oxford, 1950, y con el texto original en latín de la edición de William Molesworth (*Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae latine scripsit omnia*, John Bohn, Londres, 1841, Vol. III). Tengo delante la traducción francesa, en edición de François Tricaud, así como la traducción española, en edición de Manuel Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, 2a ed., 1980.

[2] O. von Gierke, *Das genossenschaftsrecht*, vol. IV: *Die Statusund Korporationslehre der Neuzeit* (ed. or. 1913), Akademische Drucku-u Verlagsanstalt, Graz, 1959 (reproducción fotostática de la ed. or.), pp. 355-361. Del mismo Gierke véase también *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* (1980), trad. it., Einaudi, Turín, 1943, p. 191. El análisis hobbesiano de los *systemata* lo menciona también Santi Romano, *L'ordinamento giuridico*, 2ª ed. con añadidos, Sansoni, Florencia, 1945, pp. 26-27, nota 29, que probablemente tuvo noticia de éste a través de Gierke. Sobre el problema de la derivación de la teoría del ordenamiento jurídico de Santi Romano de la doctrina de las corporaciones de Gierke, véase M. Fuchs, "La Genossenschafstlehre di O. v. Gierke come fonte primaria della teoria generale del diritto di Santi Romano", en *Materiali per una storia della cultura giuridica*, IX, núm. 1 junio, 1979, pp. 65-80, que recupera la tesis de A. Tarantino, "Brevi riflessioni sui precedenti dottrinali dell'istituzionalismo di Santi Romano", en *Riv. in. fil. dir.*, LXIV (1977), pp. 602-604. Del mismo Tarantino véase también *La teoria della necessità dell'ordinamento giuridico. Interpretazione della dottrina di Santi Romano*, Giufrè, Milán, 1980. Ante la tesis de Fuchs Tarantino ha tomado postura en "Dell'istituzionalismo. Ancora sui precedenti dotrinali di Santi Romano", en *Materiali, cit.*, XI, núm. 1, junio de 1981 pp. 169-180. Menos drástico que Fuchs en cuanto a la derivación de Romano de Gierke, toma

El interés de este capítulo reside no sólo en el amplio conocimiento que tenía Hobbes de todos los aspectos de la sociedad de su época y en la meticulosa atención que les dedicó, especialmente en las obras mayores, para comentarlos, sino también en que en él se corrige la visión tradicional de un Hobbes que habría eliminado cualquier esfera de intermediación entre el individuo singular y el Estado, anticipando así la teoría monista del Estado, con la que se ha querido caracterizar la esencia del Estado moderno. Quisiera citar a un teórico del pluralismo comunitario como Robert A. Nisbet, para quien "pocos son los escritores que han tenido más influencia que Hobbes sobre el desarrollo del moderno Estado centralizado", de donde alguien podría derivar la razonable observación de que "El estado es una pirámide invertida, cuyo vértice descansa en el *infolio* del *Leviatán*"; y eso porque "Hobbes no permite que la familia, la Iglesia, ni cualquier otro sistema de autoridad intervengan de forma significativa (en la relación) entre el individuo y el poder absoluto del Estado"; dicho con otras palabras, porque "para Hobbes los elementos esenciales de la sociedad son sólo dos: el individuo y el Estado".[3]

Es cierto que a Hobbes se le considera el fundador de una estirpe de teóricos de la política para quienes el Estado es el producto de un pacto recíproco establecido entre individuos considerados singularmente, en el que los dos sujetos principales del universo político son, por una parte, los individuos *uti singuli*, y por otra el soberano, y donde empieza uno acaba el otro, y no parece haber lugar para cuerpos intermedios. La teoría hobbesiana es dicotómica: o estado de naturaleza o Estado civil; o los individuos aislados en la lucha constante entre sí o el soberano único (sea éste un individuo o una asamblea); o el poder dividido en tantas unidades cuantos individuos viven en el estado de naturaleza o el poder común. Pero, pese a la semejanza tantas veces comentada entre el procedimiento constructivo rousseauniano y el de Hobbes, éste no es Rousseau, quien condena las sociedades parciales como vicio de una república bien constituida. Hobbes es un pensador realista, mientras que Rousseau es un ideólogo. Hobbes es un pensador muy complejo, pese a la aparente sencillez de su teoría; ambiguo, pese a su aparente claridad; un tanto tortuoso, pese a su aparente linealidad. La importancia que da a las sociedades parciales, a su diversidad

en consideración otras fuentes, como la *Filosofia del diritto* de Antonio Rosmini. G. Sorgi comprende la importancia de la doctrina hobbesiana de los *systemata subordinata*, *Per uno studio della partecipazione politica. Hobbes Locke Tocqueville*, Milella, Lecce, 1981, pp. 83-88. (Tras la aparición de este artículo mío el tema de las sociedades parciales en Hobbes lo ha tratado ampliamente P. Pascualucci, "Thomas Hobbes e Santi Romano ovvero la teoria hobbesiana dei corpi parciali", en *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*", núm. 15, 1986, pp. 167-306; y lo ha recogido G. Sorgi, *Quale Hobbes?*, Franco Angeli, Milán, 1989, pp. 188-207.

[3] R. A. Nisbet, *The Quest for Community*, Oxford University Press, 1953, que cito aquí a partir de la traducción italiana, *La comunità e lo stato*, Edizioni di Comunità, Milán, 1957, pp. 184 y 185.

y a sus funciones (sean positivas o negativas), es un rasgo de realismo político que revela al pensador sin prejuicios de la "verdad efectiva" junto al filósofo racionalista que se dedica al estudio del Estado con el propósito de aplicar en él el método riguroso de las ciencias demostrativas. Aunque la historia de la doctrina de la sociedades particulares —las *universitates* o *collegia* del derecho romano, y luego las *Genossenschaften* del derecho germánico— había seguido una dirección diferente de la historia de las teorías del Estado, y tanto una como otras habían sido objeto frecuente de tratados independientes, la introducción de un tratamiento específico sobre las sociedades parciales en un tratado general de política no carecía de precedentes, entre los que el ejemplo más importante era sin lugar a dudas la *Politica methodice digesta* de Althusius.

2. En el *Leviatán*, se dedica a la reflexión sobre el Estado ("Of Commonwealth") la segunda parte, que empieza en el capítulo XVII. En los cinco capítulos que preceden al XXII, Hobbes considera los grandes temas tradicionales de la filosofía política y de la teoría general del Estado (cap. XVIII), los derechos del soberano y de los súbditos, respectivamente (caps. XVIII y XXI), las formas de gobierno (cap. XIX) y las demás formas de poder aparte del político, o sea el poder paterno y el despótico (cap. XX). En el capítulo XXII, dedicado a las sociedades parciales, se inicia la consideración de los temas propios de la parte especial de la teoría del Estado. El capítulo, de hecho, empieza así: "Tras haber hablado de la generación, de la forma y del poder de un Estado, puedo ya hablar a partir de aquí de sus partes." Las "partes" en las que Hobbes va a ocuparse son dos: las sociedades parciales, a las que se dedica el capítulo XX, y los funcionarios públicos, a los que se dedica el capítulo siguiente.

La primera observación que hay que hacer es que tanto para las primeras como para los segundos Hobbes recurre, para situarlos inicialmente en el sistema, a la metáfora organicista, elaborando nuevas analogías entre los organismos del cuerpo político y los órganos del cuerpo humano, aparte de aquellas que hicieron famosa la introducción a la obra, en la que la primera descripción sumaria del Estado se realiza mediante una detallada analogía entre algunas características del cuerpo natural y las correspondientes en el cuerpo artificial que es "the great Leviathan", "a Commonwealth or State", en latín *civitas*. A la interpretación organicista de las sociedades parciales se le dedican dos referencias:

a) Al final del capítulo se lee que han de compararse con los músculos si son legítimas, y con los tumores, los flujos de bilis, los abscesos, generados por el flujo no natural de los malos humores, cuando son ilegítimas;

b) al principio del capítulo siguiente, cuyo tema son los funcionarios públicos, se lee: "En el capítulo anterior he hablado de las partes semejantes de un Estado, en éste hablaré de las partes orgánicas, que son los oficiales públicos."[4]

En la descripción inicial del Estado como cuerpo artificial no aparecen las sociedades parciales, y por tanto la analogía de los músculos aparece aquí por primera vez, mientras los magistrados aparecen comparados más específicamente con las junturas y articulaciones, en inglés *joints* (y en latín *artus*). Por otra parte, son analogías más bien aproximativas, creo que con ellas no se puede desarrollar un discurso muy riguroso. De la analogía de la sociedades parciales con los músculos sólo puede deducirse la importancia que Hobbes les atribuye en el conjunto del cuerpo político.

Aquí se impone un segunda observación: las sociedades particulares de las que Hobbes se dispone a hablar son llamadas desde el principio "partes" del Estado. Eso quiere decir que no se toman en consideración por sí mismas sino en relación con el Estado concebido como un conjunto dividido en partes que no son exteriores al conjunto. En la historia del pensamiento político se contraponen y alternan, en cuanto a la situación de las sociedades particulares en el ámbito del Estado, dos concepciones-límite. Por una parte, la concepción monista, con Aristóteles como iniciador, según el cual sólo existe una sociedad perfecta, la *polis* (que hoy identificamos con el Estado, aunque sea de una forma un tanto forzada), ante la cual se encuentran sociedades menores, como la familia, el pueblo o, finalmente, las sociedades particulares,[5] que son sociedades imperfectas precisamente como partes de un conjunto, que, según una concepción orgánica del Estado, como la que prevaleció entre los antiguos, es anterior a las partes. Por otra parte, una concepción pluralista, que según Gierke, que destaca su contraposición, habría tenido su origen en la tradición germánica de las *Genossenschaften*, es decir, en una tradición en la que las entidades colectivas habrían estado representadas como entidades originarias y se les habría reconocido una personalidad distinta de la personalidad de los individuos-miembros.[6]

[4] La diferenciación entre partes orgánicas y partes homogéneas de un Estado la trata Aristóteles, que basa exclusivamente en ella la descripción de las distintas partes de los animales tanto en el *De partibus animalium*, 646 a, como en la *Historia animalium*, 491 a. Las primeras, que se dividen en externas, como los ojos y las orejas, e internas, como el cerebro y los riñones, se denominan anomeómeras; las segundas, como la sangre y los músculos, se denominan omeómeras. Los músculos, según Aristóteles, forman parte de las omeómeras.

[5] Sobre las sociedades con fines particulares habla Aristóteles en el libro VIII de la *Etica nicomachea*, dedicado a la amistad, donde se dice exactamente, como dirá Hobbes, que estas sociedades *(koinoniai)* son "partes de la sociedad política", y por tanto están "bajo la dependencia de la sociedad política, porque esta última no se plantea el interés del momento sino el de la vida entera"(1160 a).

[6] Gierke presenta sintéticamente la oposición entre la concepción romana y la germánica en la relación todo-partes de esta manera: "Es una contraposición característica aquella según la

Esta contraposición recuperó su vigor a principios del siglo, cuando la teoría general del derecho se escindió en dos escuelas, a las que se ha llamado respectivamente "de la estatalidad del derecho" y "de la pluralidad de los ordenamientos jurídicos".[7] En tanto define a las sociedades parciales como "partes" del Estado, Hobbes entra en la estela de los monistas. Por otra parte, no cabía esperar una actitud diferente de un coherente y consecuente teórico (e ideólogo) de la unidad del Estado como el autor del *Leviatán*.

3. Como se ha dicho ya, Hobbes, antes de empezar a hablar de las sociedades parciales, ya ha dedicado un capítulo al gobierno de la familia patriarcal y de la señorial, siguiendo una tradición que se remonta hasta Aristóteles. Aunque si la familia se incluye, como poco después se verá, en la categoría de las sociedades parciales, y por lo tanto vuelve a aparecer en el capítulo XXII, el tratamiento específico del gobierno de la familia patriarcal y de la señorial no se superpone al tratamiento de la familia en el ámbito de las sociedades parciales, porque desde Aristóteles en adelante la familia, en su doble forma de familia patriarcal y despótica, se toma en consideración, no en la fenomenología de la sociedad, sino más bien en la fenomenología de las distintas formas de poder, que hay que diferenciar del poder político.

Un motivo ulterior de interés del tratamiento específico de las sociedades parciales que Hobbes desarrolla en el *Leviatán* reside en el hecho de que ese tratamiento representa una innovación con respecto a sus obras políticas anteriores, en las que sólo se le dedica al tema un breve espacio, en el apartado 9 del capítulo XIX de *Elements* y en el 10 del capítulo V del *De cive*. En ambas obras, Hobbes habla de las sociedades particulares inmediatamente después de la definición del cuerpo político o sociedad civil, con objeto de precisar que, junto al poder común para todos los miembros de la misma comunidad, pueden darse uniones particulares entre algunos miembros de la comunidad, llamadas precisamente en la primera obra *corporations* y en la segunda *personae civiles* (*civil persons* en la edición inglesa), que vienen definidas en el primer caso como uniones subordinadas que tienen como objetivo "ciertas actividades comunes para conseguir cierto beneficio común o para toda la ciudad", y en el segundo, de forma aún más rápida, como uniones de personas *certarum rerum agendarum causa*. Por otra parte, es común a ambas obras el ejemplo de la sociedad de comerciantes *(sodalitates mercatorum)*, ejemplo que vuelve a encontrarse también en el capítulo del *Leviatán* que ahora estoy considerando. En lo que se refiere a la relación con la unión política, Hobbes escribe en el primer libro que "su poder sobre los individuos pertenecientes a la asociación es el que toda la ciudad de la que tales corporaciones son miembros les ha concedido", y en el segundo libro utiliza la fórmula *permittente civitate sua*. En los dos casos se trata, como cualquiera puede ver, de especificaciones significativas pero muy sumarias y poco profundas.

cual para los romanos todas las constituciones de los municipios y de las corporaciones les parecían copias *(Abbild)* de la constitución del Estado, mientras para los germanos el Estado aparecía como unión y acrecentamiento de los elementos dados en las uniones de tipo corporativo y autoritario (*genossenschaftliche und herrschaftliche Verbänden) (Das Genossenschaftsrecht, cit.* vol. III, p. 69. nota 125). Según Gierke, en la doctrina de los juristas romanos las corporaciones son partes de derecho público, lo que quiere decir que derivan su existencia particular del único sujeto originario y soberano de todos los derechos públicos y por lo tanto son "una parte de la totalidad estatal, y como tales parecen venir formadas desde el todo y por el todo a su imagen" (*ibid.*, p. 69).

[7] El tema ha sido reconsiderado recientemente y con mayor profundidad, no sólo en Italia, donde la doctrina de la pluralidad de los ordenamientos jurídicos alcanzó gran resonancia, sobre todo debido a la obra de Santi Romano, sino también en Alemania, ante la agravación del fenómeno que se ha llamado "pluralismo", que a principios del siglo provocó la crisis de la concepción monista del Estado.

4. He hablado hasta ahora de "sociedades parciales" por utilizar un término genérico y de fácil comprensión. Pero Hobbes utiliza otra expresión, que merece un comentario. El capítulo XXII, del que estamos hablando, se titula "Of systems subject, political and private" (en la edición en latín *De systematibus civium*). Por lo tanto, dejando ahora a un lado el adjetivo *subject*, que sirve como indicio de que el interés de Hobbes se dirige a las sociedades parciales en cuanto inferiores o subordinadas al poder soberano, el término utilizado para designar las entidades colectivas, que en el idioma universal de los juristas se llaman *universitates, corpora, collegia* y, en el latín medieval *corporationes*, es *systems*. Se trata de un término que no tiene precedentes en el idioma inglés con este significado, por lo menos considerándolo a partir de los grandes diccionarios, que le dan al término *system* con el significado de asamblea tan sólo el uso que de él hizo Hobbes, y que aún tiene menos precedentes, que yo sepa, entre los escri'ores políticos anteriores.[8] El propio Hobbes, por otra parte, no había utilizado este término en sus obras políticas escritas antes del *Leviatán*.

[8] El término "sistema" se encuentra ya en Grocio, pero en su sentido más restringido de confederación de ciudades (o de Estados): "Sic etiam accidere potest ut plures civitates arctissimo inter se foedere colligantur et faciant *systema* quoddam, ut Strabo non uno loco loquitur neque tamen singulae desinant statum perfectae civitatis retinere" (*De iure belli ac pacis*, 1, 3, 7). En la traducción francesa, Jean Barbeyrac traduce "système ou corps composè" y ofrece dos pasajes de Estrabón en que el término "sistema" se utiliza en el sentido que le da Grocio; de estos dos pasajes, el primero se refiere a la Liga anfictiónica (L. IX, 7, C 420), el segundo a la Liga licia (L. XIV, 2, C 664). Pufendorf habla de *systemata civitatum*, en el sentido grociano, en distintos párrafos del capítulo V del libro VII del *De iure naturae et gentium*, dedicado al tema clásico de las formas de gobierno. Debo a la cortesía de la doctora Fiammetta Palladini, autora de una obra bien documentada e informada, *Discusioni seicentesche su Samuel Pufendorf. Scritti latini; 1663-1700* (Il Mulino, Bolonia, 1978), el conocimiento de los pasajes de obras anteriores en que Pufendorf trata un tema similar y utiliza el mismo término: la *Dissertatio de systematibus civitatum*, escrita probablemente entre 1664 y 1668, comprendida en las *Dissertationes academicae selectiores* (1675) y el *De statu imperii Germanici* (1667). Es sabido que Hobbes fue una de las fuentes principales de Pufendorf. También en el caso de la utilización del término "systema" se hace referencia al autor del *Leviatán*. Tras haber definido los "systemata civitatum", volviendo a Grocio, "plures civitates vinculo aliquo peculiari et arctissimo ita inter se connexae, ut

Aun cuando resulte un tanto expeditiva, la definición que nos da es lo suficientemente clara (expeditiva lo es porque no da la medida exacta de la diversidad, amplitud y complejidad del fenómeno que designa la palabra): "By system —escribe— I understand any number of men joined in one interest, or one business."[9] Ya que en la categoría de los *systems*, así como de su sinónimo *universitates*, quedan comprendidos tanto las entidades públicas, como las provincias y las poblaciones, como las comunidades religiosas, las compañías de comercio y las corporaciones profesionales, cabe pensar que Hobbes quisiera referirse con *interest* a los objetivos de las entidades públicas y con *business* a los de las asociaciones privadas. Pero, en todo caso, la definición es demasiado sumaria como para describir una realidad cuya complejidad queda demostrada por la tipología, bien construida y articulada, que constituye el tema principal del capítulo XXII.

¿Por qué *system*? No hay que olvidar que Hobbes es un magnífico conocedor del griego. Inicia su carrera como estudioso traduciendo a Tucídides y la termina traduciendo los poemas homéricos. En griego antiguo "sistema" significa no sólo un conjunto de partes inanimadas sino también un conjunto de personas, y por tanto reunión, asamblea, consejo, sanedrín, etc., y también un conjunto comunitario, como los nuestros "confederación" o "federación". El término se encuentra con esta acepción en Aristóteles, Polibio, Plutarco, y acaba convirtiéndose en un término técnico del lenguaje jurídico: en el *Corpus iuris civiles*, donde los dos textos se presentan en las dos lenguas, latín y griego, "sistema" ocupa el lugar correspondiente a *collegium*. Habría que preguntarse por qué Hobbes utilizó el término "sistema", que es un grecismo evidente, en la redacción latina, cuando tenía a su alcance términos latinos originales ampliamente utilizados, también en Inglaterra, e incluso utilizados por él mismo en sus obras anteriores. Si hubiese que hacer conjeturas acerca de una posible influencia del término utilizado en la redacción inglesa sobre el utilizado en la redacción latina, de ello se derivaría una idea contraria a la hipótesis formulada por un estudioso del pensamiento hobbesiano, según la cual la redacción latina se habría escrito antes que la inglesa, aunque se publicara después.[10]

unum corpus tineant", Pufendorf añade: "ex quo primum adparet, non statim, si quae civitas ex pluribus corporibus subordinatis sit composita, edam ideo inter systemata referendam, utut eam Hobbesius Leviath. c 22 systemata vocabulo noncupet et partes istas cum musculis in corpore humano comparet" (VII, 5, 16). Según la sugerencia de la doctora Palladini, aquí parece que Pufendorf concede el uso que hace Hobbes de *systema* para designar los Estados compuestos por cuerpos subordinados, que no serían verdaderos Estados, aunque estarían articulados en su interior, como por otra parte resulta de la interpretación que de este pasaje hace el traductor francés, Jean Barbeyrac: "Il paroit par cette définition qu'on ne doit pas, comme fait Hobbes, mettre au rang des États composés ceux qui renferment simplement plusieurs corps subordonnez". En realidad Hobbes no había llamado *systema* sólo a los Estados compuestos por cuerpos políticos y sociales inferiores, sino que había utilizado la palabra de forma muy general para designar cualquier cuerpo político o social, incluido el Estado, compuesto o no, de acuerdo con la definición de *systema* que da al principio del capítulo XXII y que en la redacción latina que Pufendorf tenía en ese momento ante los ojos es así: "Per systemata intelligo numerum quemcumque hominum in rem ipsorum communem congredientem." Esta interpretación restrictiva del uso de "*systema*" en el lenguaje hobbesiano parece confirmada en el pasaje homónimo de la *Dissertatio* citada más arriba: "Ac illud initio manifestum est, civitatem veram non systema existire, utut illa sit composita ex pluribus corporibus subordinatis quae et ipsa Hobbesio Leviath. cap. XXII systemata noncupantur atque cum musculis in corpore humano comparantur" (8). Hay al menos un contexto todavía (otra vez es una sugerencia de la doctora Palladini) en el que Pufendorf utiliza el término "*systema*" en el séntido genérico de *corpus*, donde hablando de los *entia moralia* los llama "personae morales quae sunt homines singuli aut per vinculum morale in unum systema connexi [...]" (*De iure naturae et gentium*, I, 1, 12).

9 *Lev.*, ed. *cit.*, p. 146.

5. Los sistemas de los que se ocupa el capítulo XXII son, como ya se ha dicho, los "subordinados" (en inglés *subject*, en latín *subordinata*). Según el uso que le da Hobbes, el término "sistema", como por otra parte los términos tradicionales correspondientes, como el griego *koinonia* y el latino *societas* es un término general que abarca cualquier forma de sociedad, incluida la política, la *koinonia politike* de Aristóteles, la *societas civiles* de los escritores políticos medievales y modernos que siguen la tradición aristotélica, por lo menos hasta Kant.[11] De ahí la necesidad de introducir una primera distinción en el ámbito de la categoría general entre sistemas "absolutos e independientes" y sistemas "dependientes". Las sociedades particulares son sistemas dependientes. Los primeros son aquellos que no están supeditados a otros sino a su propio representante. A esta clase pertenece una sola entidad: para Hobbes, sólo pertenecen a ella los Estados.[12] De los dos adjetivos que los califican y que se refuerzan el uno al otro, el primero, absoluto, se refiere al poder del soberano con respecto a sus súbditos, y significa que el soberano no está vinculado a las leyes con las que regula la conducta de sus súbditos; el segundo, independiente, se refiere al poder del soberano con respecto a los otros soberanos, y significa que con respecto a los demás soberanos cualquier soberano goza del *status* de que gozan los individuos singulares en el estado de naturaleza, que es un estado de recíproca independencia. A la inversa, sistemas subordinados lo son todos los demás, porque a excepción de los Estados, todos los demás sistemas están "subordinados a algún poder soberano, al que cada uno, y por tanto también su representante, está *sometido*" (p. 219). El término clave en este contexto es "representante" *(representative)*, al que volveré más adelante. Por ahora basta decir que para que se pueda hablar de sistema verdadera y propiamente, al que Hobbes llama "regular" para diferenciarlo de los irre-

10 F. C. Hood, *The Divine Politics of Th. Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford, 1964, pp. 54 *ss*.

11 Acerca de la historia de la expresión "sociedad civil" remito al lector a las dos entradas "Società civile" que respectivamente escribí para el *Dizionario di politica*, Utet, Turín, 1976, y para la *Enciclopedia Einaudi*, Turín, 1981, vol. XIII.

12 Digo que es así para Hobbes, porque para la teoría política en general, refutada por Hobbes, también la Iglesia es un sistema independiente.

gulares (véase *infra*), es necesario que los individuos que lo componen se reconozcan en una persona física o en una asamblea que los represente. Basándonos en este término clave, los Estados son sistemas o conjuntos de individuos reunidos que tienen un solo representante (el soberano, precisamente), mientras que las sociedades particulares (regulares, es oportuno añadir) son sistemas, o conjuntos de individuos, cuyo representante depende del representante del sistema general. En otras palabras, el individuo como súbdito del Estado no tiene otro representante que el soberano, y como miembro de una familia se reconoce en un representante, el cabeza de familia, que reconoce a su vez un representante superior, el soberano.

Esta distinción no es nueva. Refleja fielmente aquella concepción monista del poder de la que se ha hablado y de la que Hobbes es un consecuente y tenaz mantenedor, y es también una reformulación de la antigua diferenciación, tan bien conocida entre los juristas medievales, entre *civitas superiorem recognoscens* y *civitas superiorem non recognoscens*.

6. A esta primera diferenciación general, que sirve para delimitar el tema del capítulo XXII (y el mismo Hobbes hace la advertencia de que ya se ha ocupado en los cinco capítulos anteriores de los sistemas absolutos e independientes) le sigue una tipología de las sociedades particulares que merece algún comentario.

La tipología de las sociedades particulares hacía siglos que formaba parte de la doctrina general de las corporaciones, aunque no con la rigidez con la que se había transmitido la tipología de las formas de gobierno a través de la *Política* de Aristóteles. Ya que la tipología de las corporaciones la habían elaborado los juristas con fines eminentemente jurídicos, es decir, para la regulación de la relación entre los miembros de la corporación y la corporación y la corporación en su conjunto, y entre las corporaciones y los demás sujetos jurídicos que entran en relación con la corporación, los criterios de clasificación siempre habían sido exclusivamente jurídicos; consideraban la corporación como sujeto de derecho, o bien en qué sentido y con qué límites podía considerarse como sujeto de derecho, y de qué derecho. Esta advertencia es necesaria porque las tipologías de los sistemas sociales que no son familiares son tipologías elaboradas por sociólogos o antropólogos que utilizan criterios completamente distintos, relativos a la estructura diferente o a la función diferente de los diversos tipos de agregados sociales; piénsese, por dar algún ejemplo inmediatamente ilustrativo, en las dos grandes dicotomías de Tönnies y Durkheim entre sociedad y comunidad, entre solidaridad orgánica, o bien en la clasificación mejor articulada de Max Weber en los primeros párrafos de *Wirtschaft und Gesellschaft*.

En la tradición jurídica los temas principales para una clasificación de las sociedades particulares son los relativos a la distinción entre entidades de derecho privado y de derecho público, entre entidades con o sin personalidad jurídica, entre entidades en las que la unidad es intrínseca a su propia trabazón (*Körperschaften*) y las entidades en las que la unidad se impone desde fuera (*Anstalten*), según la terminología de Gierke. Considérese la clasificación propuesta por Althusius en su gran obra política, que puede considerarse como una teoría general de los sistemas sociales (*consociationes*): la "gran dicotomía" a partir de la que se ramifican las sucesivas dicotomías menores hasta constituir un mapa general y exhaustivo de todas las entidades que pueden quedar incluidas en la categoría universal de las *consociationes* corresponde a la gran dicotomía del universo jurídico, a la distinción entre lo privado y lo público.

En este sentido, la tipología hobbesiana no presenta ninguna novedad: es una tipología elaborada con criterios exclusivamente jurídicos. Se ha dicho muchas veces que Hobbes tiene un gran conocimiento del derecho, aunque el estudio de las fuentes jurídicas hobbesianas ha sido hasta ahora todo lo contrario de satisfactorio.

Son de clara naturaleza jurídica las tres subdivisiones a partir de las que elabora su propia tipología de los sistemas subordinados. La primera subdivisión es la clásica entre sistemas privados y sistemas públicos (que Hobbes llama políticos). La segunda hace referencia tan sólo a los sistemas privados, y no es menos clásica: los sistemas privados pueden ser legítimos e ilegítimos. Por su naturaleza, los sistemas públicos son siempre legítimos: los ha instituido el poder soberano, sólo deben su origen a la autoridad del soberano. Los sistemas privados pueden ser legítimos o ilegítimos, porque los han constituido los súbditos o los ha instituido la autoridad de un soberano extranjero, la cual es pública en su casa pero privada en casa de otro. Son legítimos los que el poder soberano autoriza, e ilegítimos los prohibidos. Hobbes no dice que los instituidos por un poder extranjero sean siempre ilegítimos. Es un hecho que, mientras da ejemplos de sistemas legítimos instituidos por los súbditos, como la familia, e ilegítimos, como las sociedades (*corporations*) de mendigos, ladrones y gitanos, de los sistemas privados instituidos por un poder extranjero da sólo el ejemplo de un sistema ilegítimo como puede serlo un partido constituido por un Estado en el territorio de otro Estado con el fin de derrocar el poder legítimo (el pensamiento de un lector contemporáneo va a parar inmediatamente a la motivación oficial por la que en algunos países se prohíbe la constitución del partido comunista de estricta observancia soviética). Como ejemplo de un sistema instituido por un Estado en el territorio de otro Estado, y reconocido por éste, y por tanto legítimo, se podría dar el de las legaciones diplomáticas. Pero las legaciones diplomáticas están incluidas entre los sistemas públicos.

La distinción entre sistemas privados legítimos e ilegítimos permite también aclarar la diferencia entre los sistemas públicos o políticos, legítimos

por naturaleza, y los sistemas privados legítimos: los primeros son instituidos por el poder soberano, los segundos por los miembros mismos del sistema particular, y el poder soberano se limita a permitirlos y a tolerarlos, o más simplemente a no prohibirlos. Al principio del capítulo, Hobbes dice lacónicamente que están permitidos *(allowed)* por el poder soberano, y más adelante precisa que "se han constituido sin inscripción o sin autorización escrita, salvo las leyes comunes a todos los demás súbditos" (p. 230). La definición resultaría clara si no fuese porque los sistemas privados ilegítimos quedan definidos como aquellos en los que se unen algunos individuos "sin autorización pública alguna" *(without any public authority at all)*, con una frase que no es distinta en apariencia de la utilizada para los sistemas privados legítimos *(without letters or other written authority)*. La diferencia consistiría, entonces, sólo en el hecho de que éstos son regulados por las leyes comunes a todos los demás súbditos y aquéllos las evitan o las violan. En cualquier caso, las precisiones de Hobbes son demasiado sumarias como para permitir una mayor profundización en el tema. La distinción resulta más clara a partir de los ejemplos que de las definiciones.

7. De las tres distinciones la más interesante es la relativa a los sistemas regulares e irregulares. Son regulares los sistemas que, teniendo un representante, constituyen una persona moral o artificial; los demás son irregulares. Esta distinción no coincide con la establecida entre sistemas independientes, ya que los sistemas independientes sólo pueden ser regulares, ni con la establecida entre sistemas públicos y privados, ya que los ejemplos de sistemas irregulares que se presentan son todos ellos de sistemas privados, ni con la establecida en sistemas legítimos e ilegítimos, porque existen sistemas regulares legítimos e ilegítimos y sistemas irregulares legítimos e ilegítimos. Mientras el criterio de diferenciación entre sistemas regulares e irregulares es la representatividad, el criterio de diferenciación entre sistemas legítimos e ilegítimos es la autorización, de donde se dan sistemas con representante, autorizados y no autorizados, sistemas sin representante autorizados y no autorizados, o, dicho con otras palabras, sistemas autorizados tanto con representante como sin él, y sistemas no autorizados tanto con representante como sin él.

El primer motivo del interés que suscita la diferenciación entre sistemas regulares e irregulares es, precisamente, el criterio de la representatividad, un principio al que Hobbes dedicó un capítulo específico en el *Leviatán*, muy denso y no siempre de fácil interpretación, el XVI. El tema central de este capítulo es la diferenciación entre dos tipos de personas, las personas naturales, cuyas palabras y acciones se consideran propias de ellas, y las personas artificiales, cuyas palabras y acciones se consideran como representantes de las palabras y las acciones de otro hombre (o de otra cosa). Lo que caracteriza a la persona no artificial es que no hay identificación entre

actor y autor, entendiéndose por actor aquel que actúa en nombre y por cuenta de otros y por autor aquel que le concede al actor la autoridad para actuar en nombre y por cuenta propios. También las cosas inanimadas, como una iglesia, un hospital, un puente, pueden ser personas artificiales; y en este caso el autor, aquel que distribuye la autoridad para actuar, no puede ser la cosa sino que es el propietario o un funcionario público que atribuye a alguien o a un consejo la gestión de la cosa. Las cosas inanimadas no pueden ser personificadas, a diferencia de los seres humanos, antes de constituirse el poder civil. Además de los individuos y de ciertas cosas inanimadas, pueden tener representantes sin autor los hombres privados de razón, como los niños y los locos, los ídolos o los falsos dioses, cuyos representantes eran entre los romanos los ministros del culto (y en realidad los ídolos no pueden ser autores porque no son nada), y también el verdadero Dios, que tuvo como representante suyo a Moisés, que gobernó a los hebreos no en su nombre sino en nombre de Dios, y a continuación Jesús, que predicó, no por sí mismo, sino como enviado del Padre.

El tema de la representatividad es central en la filosofía política de Hobbes porque la persona moral por excelencia es el Estado. El capítulo XVI, que es el que ahora estoy considerando, precede al capítulo central de la obra, que termina con la definición del Estado. Ahora bien, esta definición viene por decirlo así preanunciada por lo que se lee en el capítulo XVI:

> Una multitud de hombres se convierte en *una* persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. Es, en efecto, la *unidad* del representante, no la unidad de los representados lo que hace la persona *una*, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la *unidad* no puede comprenderse de otro modo en la multitud (p. 135).

De ahí se sigue la definición del Estado, que es "una persona de cuyos actos cada miembro de una gran multitud, con pactos recíprocos, uno en relación con el otro y viceversa, se ha hecho autor, para que ella pueda utilizar la fuerza y los medios de todos del modo que considere más ventajoso para la paz y la defensa común" (p. 168). En esta definición destaca con claridad la diferenciación entre las dos figuras del autor y del actor en la relación de representatividad: el representante es el actor, que tiene autoridad para actuar en nombre del representado, y el autor es el representado que confiere al representante la autoridad para actuar.

Que la persona artificial constituya una unidad porque tiene un representante no supone que el representante sea una sola persona física. También puede ser una asamblea. En este punto Hobbes es explícito. Pero la explicación que da resulta curiosa: dice que las voces positivas y las negativas se neutralizan. Gana la parte en la que se da una superioridad de voces

afirmativas sobre las negativas o viceversa. Así, "el excedente de voces negativas o positivas que quedan sin contradicción, son la única voz que tiene el representante" (p. 159).

8. Con respecto a los sistemas regulares, la primera diferenciación que hay que hacer es la relativa a los sistemas regulares políticos (o públicos) y los sistemas regulares privados. Una gran parte del capítulo se dedica al análisis de los primeros, a los que se llama "cuerpos políticos". Su diversidad, según Hobbes, es casi infinita, bien por los distintos objetivos por los que pueden ser constituidos, o bien por las distintas circunstancias de tiempo y lugar en que nacen. Sobre todo, se tienen en cuenta las provincias, definidas como aquellos lugares en los que no reside el soberano pero que gobierna por mandato *(by comission),* y las sociedades comerciales a las que el soberano ha atribuido el monopolio de un determinado tráfico en el interior del país o fuera de él. En tanto estos cuerpos políticos son públicos aunque dependientes (no son independientes o soberanos), su poder, que es el poder del representante, es un poder limitado. Es un poder cuyos límites establece el soberano. A partir de esta relación de supeditación o dependencia del cuerpo político con respecto al soberano, Hobbes considera oportuno repetir una vez más la tesis fundamental de que "el soberano de cualquier Estado es el representante absoluto de todos los súbditos, y por eso ningún otro puede ser el representante de una parte de ellos, si no es en la medida en que el soberano lo permita" (p. 220). Si el soberano le concediese a un cuerpo político licencia para tener un representante absoluto para todas las intenciones y propósitos de sus miembros, eso equivaldría a abandonar el gobierno y dividir el poder. Una diferenciación interna de esta especie de cuerpos políticos regulares y legítimos es la que los diferencia sobre la base de su duración en el tiempo: existen cuerpos políticos permanentes y temporales. Como ejemplo de estos últimos cita aquellos cuerpos políticos con poder consultivo que nombra el soberano para tener a través de ellos información sobre las condiciones y necesidades de los súbditos en una parte determinada del territorio del Estado: estos cuerpos consultivos, una vez que ha acabado su misión, se disuelven.

Cuerpos regulares y legítimos, aunque privados, son los que se constituyen sin documentación o autorización especial escrita, porque los regulan las leyes comunes. El único ejemplo que da Hobbes de esta forma de sistema regular es la familia, en la que el padre es el representante de todo el cuerpo y que, precisamente porque es un cuerpo con representante, se incluye en la clase de los sistemas regulares.

Como se ha dicho, existen también cuerpos regulares pero ilegítimos: son las asociaciones de delincuentes (o de gitanos) o bien aquellas corporaciones de hombres que por la autoridad de cualquier persona extranjera se unen para dominar a otros y propagar con más facilidad sus doctrinas o para formar un partido en contra del poder legítimo del soberano. Estos dos ejemplos son interesantes porque muestran muy bien, mejor que cualquier explicación, que el carácter de regular y el de legítimo pueden no coincidir: tanto las asociaciones para delinquir como los partidos extranjeros que actúan en el territorio nacional son sistemas dotados de representantes, es decir, de personas que actúan en nombre de sus miembros y por cuenta de ellos, aunque no son legítimas en tanto no son reconocidas ni están autorizadas.

Más interesante es la tipología de los sistemas irregulares, porque es menos habitual. También éstos se diferencian en legítimos e ilegítimos, pero mientras el tratamiento de los regulares se basa más bien en los legítimos, el de los irregulares tiende a subrayar especialmente los ilegítimos. Hay dos clases de sistemas irregulares: las ligas y las reuniones populares. Por liga se entiende una asociación de individuos que se manifiestan sobre la base de un convenio estipulado para el logro de un fin común, como la defensa común. Pero la defensa ¿contra quién? Si se trata de la defensa de los individuos que se reúnen de ese modo para protegerse del poder del Estado, Hobbes no duda en decir que tales ligas son innecesarias por lo general, y por lo tanto son desaconsejables, y a menudo son ilegítimas cuando su propósito es criminal. Las únicas ligas de las que admite su necesidad o su legitimidad son las ligas entre Estados, porque al no existir un poder por encima de los Estados que pueda contar con su obediencia, éstos no tienen otro medio para proveer a su defensa que la unión, a diferencia de los súbditos de un Estado, cuya protección se confía al poder común del Estado.

Un teórico convencido y coherente de la unidad del Estado como Hobbes no ve con buenos ojos la formación de partidos o facciones (a los que suele llamar *factions or conspiracies*). Acerca del daño que causa al Estado la formación de partidos ya se había manifestado con la máxima decisión de dos pasajes del *De cive,* uno en el capítulo XII, que examina las causas de disgregación del Estado, y entre estas causas, además de la propagación de doctrinas sediciosas, considera la formación de grupos dedicados a poner en práctica estas doctrinas, comparándolos con las hermanas de Medea que cortan en trozos a su anciano padre y lo ponen a cocer para hacer que reviva (y por el contrario lo matan); y el otro, en el capítulo siguiente, relativo a los deberes del soberano, entre los que está el de disolver los partidos, considerados como un Estado dentro del Estado. Aquí, el partido o facción se define como "una multitud de súbditos unidos entre sí sobre la base de pactos recíprocos o bien a partir del poder de uno de ellos sin la autorización de aquel o aquellos que detentan el poder soberano".[13]

[13] "Factionem vocox multitudines civium vel pactois inter se vel unius alicuius potentia, absque eius ver eorum qui summum imperium obtinent, authoritate unitam" (*De cive,* XIII, 13, trad. it. Utet, Turín, 1959, p. 257).

Entre los sistemas irregulares ilícitos del tipo "facción" (diferentes de las asociaciones de cooperación popular), Hobbes considera la formación de grupos que se constituyen en el interior de una asamblea para hacerse con su dirección, y los llama "cábalas secretas"; el señor privado que se provee de una escolta armada para su defensa (los "bravos" de Manzoni); los partidos propiamente dichos, es decir, los grupos que se forman para conquistar el poder, en el terreno religioso, como las sectas papistas, o en el ámbito político, como los patricios y plebeyos en Roma. Todas estas formas de asociación son ilícitas; la primera porque tiende a hacer prevalecer los intereses de un grupo sobre los generales, la segunda porque la defensa común le corresponde sólo al Estado, y es incluso el motivo principal del nacimiento del Estado, y la tercera porque los partidos "son contrarios a la paz y a la seguridad del pueblo y retiran la espada de las manos del soberano" (p. 232).

9. Contradiciendo la imagen tradicional de un Hobbes racionalista que construye una teoría del Estado a partir de unos principios, el autor del *Leviatán* es un agudo observador de la realidad. En las páginas dedicadas al segundo tipo de sistemas irregulares, las reuniones populares, se encuentran algunas observaciones curiosas. Se puede decir, con términos modernos que, mientras las páginas dedicadas a las ligas en sus diversas clases consideran lo que engloba el derecho de asociación en las obras actuales de derecho público, las páginas dedicadas a las reuniones populares abarcan la parte del derecho público que se refiere al derecho de reunión. Hobbes no es menos severo con respecto al derecho de reunión que con respecto al derecho de asociación. Al contrario de lo que ocurre en el derecho público moderno, en el que el derecho de asociación y el de reunión son la norma, y la prohibición de asociarse y de reunirse son la excepción, en el tratamiento que da Hobbes a este mismo tema a través del análisis de los sistemas regulares, en el que quedan comprendidas tanto las reuniones como las asociaciones, legítimas e ilegítimas, la relación entre norma y excepción queda invertida. El espacio para las asociaciones o las reuniones es muy limitado.

Para Hobbes la legitimidad de una reunión popular depende no sólo de la ocasión en que la reunión se produce, sino también del número de las personas que participan en ella. Una reunión legítima como la de los hombres que se reúnen en la iglesia para participar en una función religiosa o en un teatro para asistir a un espectáculo, se hace sospechosa y por lo tanto ilegítima si el número es extraordinariamente grande (p. 232) y no es evidente, es decir que no es justificable, la ocasión de este exceso de participación. La consecuencia de la declaración de ilegitimidad es, por supuesto, el derecho del soberano de disolverla, y eventualmente de castigar, si no a todos los participantes, por lo menos a los promotores. El ejemplo que muestra mejor que cualquier otro la diferencia entre la amplitud del derecho de reunión en los actuales Estados democráticos, en los que el derecho de reunión queda garantizado en la constitución, en los límites en que lo circunscribe Hobbes es el siguiente: es lícito que un millar de hombres se reúnan para presentar una solicitud ante un magistrado; pero no es lícito que esta petición la presenten todos los que la han aprobado, porque para ese fin son suficientes pocas personas. Para tal restricción Hobbes da la siguiente justificación que se incluye en lo que hoy se llamaría motivo de orden público: "Lo que hace ilegítima la reunión es el derecho de que el número de personas sea tan grande que los oficiales públicos no puedan dominarlo y remitirlo a la justicia." Una reunión en la que el número de participantes sea superior al necesario se convierte en "tumulto". Y cita, para confirmarlo, un pasaje de los Hechos de los Apóstoles, en el que con motivo de la acusación hecha contra dos compañeros de Pablo por una multitud de personas, el magistrado mencionó la palabra sedición, ya que no había motivo suficiente para que se reuniese un número tan grande de gente (Hechos, XIX, 40)

10. Por lo que se ha expuesto hasta aquí resulta claro hasta qué punto es compleja y cuidadosa en su articulación la tipología hobbesiana de las sociedades particulares. Para tratar de poner un poco de orden en esta multiplicidad de distinciones y subdistinciones que se yuxtaponen sin superponerse, puede ser útil concretar los siguientes puntos:

a) La categoría de las sociedades particulares, que Hobbes llama "subordinadas", deriva de la primera distinción más general entre sistemas independientes (de los que el único ejemplo para Hobbes es el Estado) y sistemas dependientes;
b) la primera distinción de los sistemas dependientes es la establecida entre sistemas públicos y privados;
c) los sistemas dependientes privados pueden ser regulares o irregulares;
d) tanto los sistemas regulares como los irregulares pueden ser legítimos e ilegítimos.

De aquí se desprende que los sistemas independientes y los dependientes públicos son siempre o bien regulares o bien legítimos, mientras que en el ámbito de los sistemas privados se dan cuatro subclases:

a) Sistemas regulares legítimos;
b) regulares ilegítimos;
c) irregulares legítimos;
d) irregulares ilegítimos.

En otras palabras, que el hecho de ser públicos, y con mayor razón de ser independientes, va siempre a la par de la regularidad y de la legitimi-

dad, mientras que la irregularidad y la ilegitimidad sirven para distinguir a los sistemas privados.

Con respecto al *De cive*, donde se menciona a las *personae civiles* entre los cuerpos subordinados, y sólo a éstas, el texto del *Leviatán*, además de ser más complejo, es innovador en cuanto que introduce la clase de las sociedades irregulares, que no tienen un representante y que por tanto no pueden considerarse, en un sentido técnico, *personae civiles*. Hay que subrayar también, desde el punto de vista de la teoría general del Estado de Hobbes, el reconocimiento de las sociedades irregulares, es decir, sin representante y por tanto no personas civiles, porque permite reconocer la presencia de una esfera privada regulada por el derecho común que se sustrae al poder directo del Estado; esta presencia constituye una prueba más, en el supuesto de que aún sea necesaria, de la diferencia que existe entre el Estado hobbesiano, como Estado autoritario, y los modernos Estados totalitarios. A partir de ahí, no se debe confundir el Estado hobbesiano con el Estado liberal, en el que la esfera privada queda garantizada jurídicamente sobre la base del reconocimiento del derecho a la libertad: el Estado liberal es un Estado de derecho mientras que el Estado hobbesiano no lo es. Y no lo es porque la libertad del Estado en el Estado hobbesiano es una libertad de hecho; la libertad de asociarse y reunirse no es un derecho reconocido por el Estado, como ocurre en las constituciones liberales, sino que es el efecto de una autorización discrecional del soberano.

Asimismo, la admisión de cuerpos políticos públicos y privados en el seno del Estado no tiene nada que ver con la doctrina de los cuerpos intermedios propugnada por los partidarios de la monarquía moderada o limitada o, por utilizar la expresión de Claude de Seysel, *reglée*. El Estado hobbesiano, es superfluo repetirlo, no es un Estado limitado, porque el poder soberano o es absoluto o no es soberano. Todos los cuerpos políticos, tanto públicos como privados, pertenecen a la amplia categoría de los cuerpos subordinados; entiéndase, subordinados al Estado, que es el único cuerpo político independiente. Esta subordinación se manifiesta en el hecho de que tienen existencia jurídica en cuanto los ha instituido o autorizado o permitido (o los ha tolerado) el Estado. Ninguno de ellos puede constituir una limitación para el poder del Estado, no ejerce la función que les es propia a los cuerpos intermedios en la doctrina del Estado limitado, que es la de actuar como contrapeso del poder del soberano.

11. La tipología hobbesiana de las sociedades particulares, tan bien articulada y construida, merece tomarse en consideración, no tanto porque represente por sí misma un capítulo nuevo en la historia de la doctrina de las corporaciones, cuanto porque induce a considerar la doctrina hobbesiana del Estado como algo más complejo de lo que normalmente se ha considerado, como dije al principio.

Por lo demás, Gierke ya subrayó la importancia histórica de la doctrina hobbesiana de las corporaciones, con particular agudeza y un conocimiento excepcional de la historia del problema. Según Gierke, Hobbes fue el primer iusnaturalista que abandonó conscientemente la concepción orgánica tradicional de las entidades colectivas, que consideró en consecuencia no sólo al Estado sino también a las sociedades particulares que se forman en el seno del Estado como instituidas por un acuerdo de los individuos que les da vida, y que por tanto las representó como personas artificiales (como son artificiales las máquinas).[14] La mejor prueba de esta construcción individualista de las entidades colectivas es la doctrina hobbesiana de la representación. Ya se ha visto que el representante de una multitud transformada en cuerpo político o privado puede ser tanto un individuo como una asamblea (y esta diferenciación le corresponde en la doctrina de las formas de gobierno la diferenciación entre monarquía y aristocracia o democracia). Pues bien, tanto las acciones del individuo como las de la asamblea representante han de imputarse al conjunto de los individuos que componen la entidad colectiva sólo si se realizan dentro de los límites del mandato recibido, porque el individuo representante "más allá de los límites prescritos por las concesiones expresas o por las leyes, no representa a otra persona que la propia" y cuando la asamblea representante toma una decisión no autorizada por concesiones expresas o por las leyes, tal decisión sólo es válida para quienes la han tomado y no para los que han votado en contra o estaban ausentes y por tanto no han votado, no pudiendo la asamblea "representar a un hombre en cosas no autorizadas por su concesión y en consecuencia no están involucrados en su voto" (p. 222). La relación de representación, como se ha dicho, es una relación entre autor y actor: no puede haber representación donde el actor actúa al margen de la autoridad que le ha dado o que le ha transferido el autor. Es sabido que en el pensamiento hobbesiano no hay huella de la idea de representación orgánica. Menos conocida es la prueba de esta doctrina hobbesiana que se puede derivar del tratamiento de las sociedades particulares, y en especial de las sociedades regulares que por lo general son, como el Estado, personas artificiales, aunque subordinadas al Estado.

Aunque pueda parecer paradójico en cuanto a un autor como Hobbes, a quien se ha de considerar acertadamente el teórico por excelencia del Estado absoluto, es de la concepción individualista, atomista, de la representación, y no de la concepción orgánica, de donde ha nacido la democracia moderna.

[14] Gierke, *Das Genossenschaftsrecht*, *cit.*, vol. IV, p. 360.

VII. COMO CONCLUSIÓN

EL CUARTO centenario del nacimiento de Thomas Hobbes fue el 5 de abril (de 1989). Se están desarrollando convenciones en su honor en todas partes, también en Italia: una en Milán, otra en Nápoles; están previstas una tercera y una cuarta en Siena y Nápoles, después del verano. Claro está que no se puede juzgar la importancia de un filósofo por el número de convenciones organizadas sobre él: las convenciones tienen cada vez más una finalidad de desarrollo turístico para quien las organiza y de entretenimiento para quien participa en ellas. Pero la vitalidad de la filosofía política hobbesiana se reconoce hoy universalmente. En sus obras hay un material inagotable, y hasta hoy no agotado, para reflexionar sobre temas de gran actualidad. Baste decir que el problema fundamental sobre el que volvió una y otra vez en sus años de madurez fue el problema de la guerra y la paz.

El sistema político de Hobbes se basa, con gran sencillez y evidencia, en una gran dicotomía: el *estado de naturaleza*, en que los hombres viven sin leyes positivas que los obliguen a respetarse mutuamente, y el *Estado civil*, en el que existe un poder común que los obliga, a su pesar, a respetar las leyes necesarias para una convivencia pacífica. El primero es un estado de guerra continua y universal; el segundo es un estado de paz permanente. El punto de partida de todo el edificio es que los hombres prefieren en general la paz a la guerra, en consecuencia prefieren vivir en un Estado civil mejor que en el estado de naturaleza.

El paso de un estado a otro puede producirse de dos maneras: mediante conquista, y en consecuencia por imposición del más fuerte, o bien mediante un pacto por el cual todos los interesados se ponen de acuerdo en renunciar al uso de la fuerza individual y para instituir una fuerza común. La primera solución es propia de una concepción realista de la política, que considera la sociedad desde el punto de vista de las pasiones que en ella se agitan y que han de verse refrenadas por un poder externo: la segunda es propia de la concepción racionalista, según la cual la política es el terreno donde se encuentran intereses contrapuestos pero que se pueden ajustar con procedimientos en los que puede tener parte relevante el cálculo racional. Por ejemplo, en Locke o Maquiavelo.

La filosofía de Hobbes se presta a dos interpretaciones: a veces prevalece una y a veces otra. En estos últimos años se han vuelto a plantear las dos a la vez, lo que explica la presencia extraordinariamente vigorosa del ideador

del *Leviatán* en el actual debate. La primera recoge la influencia de la amplia difusión, por lo menos en Italia, del pensamiento de Carl Schmitt; la segunda ha vuelto a ocupar un lugar de honor debido a la revalorización de las ideas contractualistas y del correspondiente debate sobre el lugar de la razón calculadora (en el mismo sentido hobbesiano para el que la razón es cálculo) en las cuestiones prácticas, entre ellas la política.

Para Hobbes, la paz se convirtió en el problema fundamental; él mismo vivió en una época de feroz y prolongada guerra civil, de un tipo de guerra que da idea, mejor que cualquiera otra, de la "guerra de todos contra todos" (piénsese en lo que viene ocurriendo hace años en el Líbano). También para nosotros se ha convertido la paz en uno de los problemas fundamentales de nuestra época, como consecuencia del incremento del poder de las armas que hace que toda la humanidad, y no sólo esta o aquella nación, corra el peligro de una destrucción sin precedentes. Pero nuestro problema es más el de la guerra entre Estados que el de una guerra entre individuos o grupos en el seno de un Estado. La solución, sin embargo, es la misma: el modelo hobbesiano se mantiene intacto. Tampoco la paz internacional puede conseguirse si no es mediante la fuerza superior de una potencia sobre todas las demás, o bien mediante un acuerdo entre los Estados con el fin de dar vida a un poder común. Por utilizar unos términos clásicos: o el Imperio o la Liga.

El modelo propuesto por las teorías contractualistas es el de la Liga, no el del Imperio. Pero Hobbes sabía muy bien que no basta una simple asociación de personas o grupos o naciones que tengan un fin común para que se establezca entre los asociados una paz duradera. Además del *objetivo* común hace falta también un *poder* común. El poder común no se forma simplemente mediante un pacto de asociación o de "ayuda mutua", como es el caso de una alianza en el sistema internacional. Se forma tan sólo a través de un pacto de unión, por el cual todos se someten voluntariamente al poder de una sola persona, que puede ser una persona física en un Estado monárquico o una asamblea en un Estado democrático.

En su proyecto de paz perpetua, Kant se había basado en el pacto de asociación, que hoy se llamaría confederación, habiendo tenido la noticia del primer Estado federal que se había constituido en el Nuevo Mundo pocos años antes de que escribiese su opúsculo. Hobbes, en cuanto a la paz internacional, se basa en lo que ya se había dicho: consideraba que el sistema internacional estaba destinado a permanecer en una situación de estado de naturaleza, y por tanto de guerra permanente. Nunca se planteó el problema de transferir el pacto de unión del sistema interno al internacional. ¿Por qué?

Ante todo, como ya he dicho, el problema que lo tuvo exiliado toda su vida, y del que nació su obra política, era el de una guerra civil. En segundo lugar, el sistema de equilibrio, única alternativa del pacto de unión, es

posible cuando los actores son pocos, como lo eran entonces los Estados, y es más difícil, si no es imposible, cuando son millares o decenas de millares, o incluso millones, como los hombres en el estado de naturaleza. Finalmente, los Estados tienen en el sistema internacional más posibilidades de defenderse de los demás Estados y sobrevivir que los individuos en la sociedad preestatal.

¿Son tan válidos estos argumentos como lo eran en tiempos de Hobbes? Hoy, no sólo ha aumentado la potencia de las armas, sino que también ha crecido enormemente el número de Estados. Pues bien, el crecido número de Estados hace más precario el equilibrio, la potencia incrementada de las armas hace más terrible la posible ruptura.

El problema que hace tres siglos se planteaba Hobbes en cuanto a la paz interna, hoy se plantea con la misma fuerza en cuanto a la paz internacional. La solución ideal es la misma. La Sociedad de Naciones hizo un primer intento de Liga, miserablemente fallido. La Organización de las Naciones Unidas ha intentado dar un paso adelante hacia el poder común instituyendo una fuerza armada internacional. Pero el paso adelante no ha ido más allá de las buenas intenciones. Lo que se ha producido estos años ha sido un retorno al sistema del equilibrio. Pero el retorno al sistema del equilibrio representa un paso atrás. El sistema del equilibrio siempre ha sido, conviene repetirlo, una tregua entre dos guerras. No queda claro por qué debiera hoy ser de otra manera; aun cuando un equilibrio basado en el terror puede ser más estable que el basado en el miedo, en el que confiaban los contemporáneos de Hobbes, e incluso Hobbes mismo.

El pacto de unión, aun siendo un modelo ideal e irreal, no ha perdido nada de su fuerza cognoscitiva, es decir, de su capacidad de hacernos comprender los motivos de la diferencia que aún hoy subsiste entre sistema interno y sistema internacional, y en consecuencia en qué dirección deben proseguir en su esfuerzo quienes consideran que la paz es hoy más que nunca un bien común.

APÉNDICES

LAS CONSIDERACIONES SOBRE LA REPUTACIÓN, SOBRE LA LEALTAD, SOBRE LAS BUENAS COSTUMBRES Y SOBRE LA RELIGIÓN

La obra fundamental de Thomas Hobbes, el *Leviatán,* de la que este año se celebra el tercer centenario de su publicación (Londres, 1651), suscitó desde su aparición agrias disensiones, discusiones apasionadas y reacciones de resentimiento. No fueron pocos los que empuñaron la pluma para clamar por el escándalo y denunciar la monstruosidad ética (tachándola de materialista y utilitarista) y religiosa (tachándola de ateísmo) de la teoría política hobbesiana. Entre ellos estaba el matemático John Wallis, "Savilian professor" en Oxford, que había iniciado una dura polémica científica con Hobbes al aparecer el *De corpore* (1655), lanzando contra él un despiadado *Elenchus geometriae hobbianae,* denuncia de errores e insulsas jactancias, y la había proseguido cada vez con más dureza ante cada nueva respuesta hobbesiana.[1] A raíz de una alusión que Hobbes había hecho en el transcurso de la polémica (en el *Dialogus Physicus sive de Natura Aeris,* escrito en 1662 contra el gran químico Robert Boyle) a ciertas cartas secretas del rey ajusticiado que él, John Wallis, había descubierto en favor de los parlamentarios, jactándose de ello en el discurso inaugural de su curso en Oxford, en 1649, lanzó contra Hobbes, y especialmente contra el *Leviatán* —cuando la disputa ya había entrado en el ardor del ataque personal—, una nueva y singular acusación: que el *Leviatán* lo había escrito el monárquico Hobbes cuando la suerte de la monarquía ya estaba decidida con objeto de atraerse el favor de Cromwell y así conseguir el permiso de regresar a la patria después de 11

[1] Hobbes respondió al *Elenchus* con la voluminosa obra *Six Lessons to the Professors of the Mathematics,* uno de geometría (Wallis), otro de astronomía (Ward), convertidos en catedráticos por el noble y erudito Sir Henry Savile en la Universidad de Oxford (*English Works,* VII, pp. 181-356). Wallis replicó: *Due correction for Mr. Hobbes or School-Discipline for not saying his Lessons right.* Hobbes contrarreplicó con violencia en un libelo: *or Marks of the absurd Geometry, rural Language, scotish-church Politics and Barbarism of John Wallis,* 1657 (*English Works,* VII, pp. 357-428) y hubo una nueva réplica del adversario: *Hobbiani Puncti Dispunctio;* hasta que, al publicarse ese mismo año la obra fundamental de Wallis, *Mathesis Universalis,* Hobbes publicó en 1660 una amplia crítica: *Examinatio et Emendatio Mathematicae hodiernae, qualis explicatur in libris Johannis Wallisii* (*English Works,* IV, pp. 1-232). En este punto, Hobbes entró en polémica también con Robert Boyle, con el escrito *Dialogus Physicus sive de Natura Aeris,* 1662 (*Opera Latina,* IV, pp. 233-296), al que Boyle respondió con el *Examen of Mr. Hobbes his Dialogus,* volviendo sobre el tema 12 años después con la *Dissertation on Vacuum against Mr. Hobbes.* Como se ha dicho en el texto, Wallis respondió también por la alusión polémica contenida en el *Dialogus* relativa a las cartas secretas del rey y escribió para ello el opúsculo cuya respuesta son las *Considerations.*

años de exilio. El libelo de Wallis en el que se formulaba esta acusación se titulaba: *Hobbius Heautontimoroumenos*, y se publicó en 1662.[2] En él, Wallis contraatacaba a la acusación de haber traicionado al Rey en favor del Parlamento acusando a su vez a su adversario de haber traicionado al Rey en favor de Cromwell. En los tiempos de la restauración y consolidación de la monarquía (el año de gracia de 1662) era difícil decir cuál de las dos acusaciones era más pérfida, sobre todo para unos ciudadanos que eran los dos famosos y que gozaban del favor de la monarquía.

Evidentemente, Hobbes no podía permanecer en silencio ante una réplica tan rápida y audaz. Respondió el mismo año de 1662 con el libelo que a continuación presentamos traducido por primera vez para el público italiano: *Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners and Religion of Thomas Hobbes of Malmesbury, writen by himself by way of letter to a learned person*. Dado el tipo de acusación, Hobbes se veía obligado a remontarse a sus intereses políticos, a sus años de exilio, a su regreso a la patria; en resumen, que debía contar en forma sumaria su vida: de ahí el interés biográfico del ensayo. Además, al tener que dar una respuesta, aunque fuese con unos argumentos que no eran nuevos, a la acusación de irreligiosidad y ateísmo, se veía obligado también a entrar en cuestiones de tipo doctrinal; por eso el opúsculo, que hemos elegido porque es difícilmente accesible aunque es conocido y se le cita mucho, no carece de interés filosófico. Finalmente, ante la acusación de haber justificado con su obra el poder de Cromwell, volvía a exponer en términos perentorios y con aquellos típicos argumentos suyos sin fisura alguna su propia teoría de la obediencia y, en definitiva, descubría las razones más ocultas de su concepción del poder soberano.

Si la acusación de Wallis tenía fundamento o no, y por tanto si ha de considerarse más o menos legítima la defensa de Hobbes, es una cuestión que no se puede discutir exhaustivamente en este lugar. No cabe duda de que el problema que mueve el pensamiento de Hobbes no es tanto el de la restauración monárquica como el del restablecimiento de la paz, y que por lo tanto su objetivo era asegurar la obediencia a quienquiera que se hubiese adueñado de forma estable del poder y pudiese por eso mismo garantizar la conservación de la paz. Es algo sabido que durante el periodo de su exilio en Francia, pese a haberse convertido en el preceptor del príncipe de Gales (octubre de 1646), nunca quiso desarrollar actividades que comprometiesen sus posibilidades de regresar a su patria, una vez que se restableciese la paz, aunque resultase vencedor el partido contrario. Y sin embargo, es un hecho que en su primera respuesta polémica a sus adversarios matemáticos (*Six Lessons to the Professors of the Mathematics*, etc., escrita en pleno periodo cromwelliano) dejó escapar esta jactancia, de la que unos años después se hubiese retractado de buena gana: "Creo que éste (el *Leviatán*) inspiró en los pensamientos de un millar de gentiles hombres una escrupulosa obediencia al gobierno actual, que de otra manera hubiese seguido tambaleándose en cuanto a este punto."[3] Es cierto, finalmente, que en las últimas páginas del *Leviatán*, que contienen algunas conclusiones generales, Hobbes intentó, como por otra parte reconoce abiertamente en las páginas que aquí presentamos, justificar y legitimar la obediencia a Cromwell, considerando a los súbditos que habían seguido siendo fieles a la monarquía liberados de su pacto al haberse producido la toma del poder. Pero ninguno de estos argumentos parece decisivo. El *Leviatán* sigue siendo para nosotros lo que Hobbes quería que fuese: un sólido, inabatible monumento a la doctrina de la obediencia. Que después del momento en que se escribió la doctrina de la obediencia favoreciese al conquistador más que al monarca desposeído, a quien sin duda se dirigía la obra anterior, el *De cive* (1642), no cambia el hecho de que Hobbes no modificase (ni siquiera suavizase) su doctrina para adaptarla a una nueva situación, ni hiciese nunca en todo su libro concesiones (ni siquiera veladas) al nuevo poder que se estaba instaurando, ni que nunca dejase de respetar, que es lo que más importa, a la monarquía inglesa ni de admirar la forma monárquica de gobierno, a la que se mantuvo fiel toda su vida, y que hubiese podido ocultar fácilmente si en realidad hubiese querido escribir un libro para atraerse el favor de un gobierno republicano. Quien haya leído el *Leviatán* sabe muy bien que, mientras que en el libro no hay ni la más breve frase de adulación al futuro Lord Protector, no faltan expresiones de deferencia dedicadas a la institución monárquica y a sus representantes.

[2] El título completo de la obra, que me comunicó el doctor Ernesto DeMarchi, actualmente en Inglaterra, a quien debo una cuidadosa revisión de la traducción, es el siguiente: *Hobbius Heautontimoroumenos or A Consideration of Mr. Hobbes his Dialogues in an Epistolary Discourse addressed to the Honourable Robert Boyle*, de John Wallis D. D. Professor of Geometry in Oxford, Oxford, printed by A. y L. Lichfield for Samuel Thomson, at the Bishopshead in S. Pauls Church-yard, 1662.

[3] *English Works, cit.*, VII, p. 336.

BREVE HISTORIA DE LA HISTORIOGRAFÍA HOBBESIANA*

1. Origen y primeros desarrollos de la historiografía crítica sobre Hobbes

Durante casi dos siglos Hobbes fue considerado un escritor "maldito" y, como filósofo, un pensador menor de la escuela empirista inglesa: nada más, ni nada menos, que un discípulo del gran Bacon. Tenneman le dedica unas pocas y desvaídas páginas, junto a Grocio y Herbert de Cherbury. Hegel, aunque fascinado por el vigor de su realismo político, acaba rápidamente con él, al no encontrar en su obra "nada propiamente especulativo ni filosófico" (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* III, i, B. 3). La imagen de un Hobbes baconiano sin calidad fue consagrada por Kuno Fischer en su obra sobre el barón de Verulam (1856). Mientras tanto, entre 1829 y 1845, había aparecido la edición completa, que aún es un texto al que recurrir, de las obras inglesas (*The English Works of Thomas Hobbes,* John Bohn, Londres, 1829-1845, en 11 volúmenes) y latinas (*T. Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae latine scripsit omnia,* Londini apud Joannem Bohn, 1839-1845, en cinco volúmenes), una edición a cargo del escritor radical Sir William Molesworth, amigo de James Mill y de George Grote, en cuyo círculo tuvo Hobbes los primeros admiradores.

La primera monografía completa, en la que se hacía justicia, aunque con rapidez, al baconismo hobbesiano, la escribió en 1866 George Croom Robertson en la colección Philosophical Classics for English Readers del editor J. B. Lippincott de Filadelfia. Pocos años después apareció el libro de Georges Lyon en la Bibliothèque de Philosophie Contemporaine del editor Alcan (1893), en el que desde las primeras páginas se ponen de relieve no tanto las afinidades como las diferencias entre Hobbes y Bacon. El mismo año, Ferdinand Tönnies había recogido el impulso de Hobbes, como él mismo reconoció, y había estudiado "pacientemente" sus obras, admirando en ellas "la energía y la consecuencia en la construcción del Estado" (*Comunità e società,* trad. it., Comunità, Milán, 1963, p. 21), para hacer que descendiese del cielo de las abstracciones a la prueba de la historia y de la sociología la gran dicotomía hobbesiana entre sociedad natural (*Gemeinschaft*) y sociedad artificial (*Gesellschaft*). Su monografía (*Hobbes Leben*

*Esta bibliografía se detiene en la fecha en que se publicó, 1974.

und Lehre), cuya primera edición apareció en 1896 (Friedrich Frommann, Stuttgart), y la tercera y última en 1925, puede considerarse como el principio de la historiografía crítica sobre el filósofo de Malmesbury. Con ella desaparece definitivamente la doble imagen de un Hobbes como pensador menor y como filósofo empirista: desde entonces el autor de la trilogía *De corpore, De homine* y *De cive,* aparece cada vez más ante nosotros como uno de los pensadores más grandes de la edad moderna, que se puede comparar, lo que nos permite una comprensión histórica más adecuada, a Descartes, del que Hobbes es a la vez un admirador y un antagonista, y a Galileo, de quien hizo un elogio sin igual en la dedicatoria del *De corpore.*

En los años que siguieron, la historiografía hobbesiana ha ido descubriendo vínculos cada vez más estrechos entre su concepción materialista y mecanicista del mundo y el nacimiento-crecimiento-triunfo de la ciencia moderna. Por no citar más que algunas de las principales etapas de una interpretación histórica global, y no sólo política, del sistema hobbesiano, véanse: W. Dilthey, *Der Entwicklungsgeschichte des pantheismus,* en Archiv für Geschichte der Philosophie, XIII, 1900, pp. 307-360, 445-482; E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuern Zeit,* B. Cassirer, Berlín, 1907, trad. it., *Storia della filosofia moderna,* Einaudi, Turín, 1955, vol. II, pp. 66 *ss.* [hay edición del Fondo de Cultura Económica]; F. Brandt, *Thomas Hobbes Mechanical Conception of Nature,* Londres, 1928, pero la primera edición danesa es de 1921, edición de J. W. N. Watkins: *Hobbes's System of Ideas,* Hutchinson University Library, Londres, 1965. Esta bibliografía ha ido enriqueciéndose con numerosos estudios de conjunto que son el signo más revelador del interés creciente de la filosofía contemporánea por el creador del *Leviatán:* L. Stephen (1904), A. E. Taylor (1908), G. E. Catlin (1922), Adolfo Levi (1929), B. Landry (1930), J. Laird (1934), G. B. Gouch (1939); llegando a la extraordinaria floración de estudios hobbesianos de los últimos 15 años, en los que han aparecido las obras que se citarán a continuación, editadas una tras otra, en especial después del giro que siguió al libro de Warrender (del que hablaremos más adelante), y que se adentran en una indagación analítica cada vez más sutil y rigurosa (hasta el punto de resultar a veces insípida). Además de la de Watkins, ya mencionada, hay que citar: R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes,* PUF, París, 1953; R. Peters, *Hobbes,* Pelikan Books, Londres, 1956; F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes,* Clarendon Press, Oxford, 1964; M. M. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics,* Columbia University Press, Nueva York-Londres, 1966; F. S. McNeilly, *The Anatomy of Leviathan,* Macmillan, Londres, 1968; D. P. Gauthier, *The Logic of Leviathan,* Clarendon Press, Oxford, 1969. A las que hay que añadir la preciosa recopilación de escritos diversos, ya editados, *Hobbes Studies,* de K. C. Brown, Blackwell, Oxford, 1965, y el volumen misceláneo *Hobbes-Forschungen,* Duncker y

Humblot, Berlín, 1969, que recoge los frutos del Congreso Hobbesiano que se desarrolló en Bochum en 1967. Recientemente, casi un siglo después de las ediciones de Tönnies, se ha reiniciado la exploración y se han editado algunas primeras publicaciones de escritores inéditos o raros: *"Tractatus opticus"*, edición de F. Alessio, en la *Rivista critica di storia della filosofia*, XVIII (1963), pp. 147-228; *Essays*, que apareció por primera vez en forma anónima en 1620 con el título *Horae subsecivae*, editados por F. O. Wolf, en Frommann, Stuttgart, 1969.

También en Italia, donde la tradición de los estudios hobbesianos nunca había desaparecido —empezando por el estudio de R. Mondolfo, *Saggi per la storia della morale utilitaria. I. La morale di Thomas Hobbes* y, acabando por la monografía de Adolfo Levi, ya citada—, la recuperación del interés por la filosofía política de Hobbes ha sido viva y fecunda, como consecuencia del trabajo de los estudiosos de la joven generación. Además de los estudios de M. A. Cattaneo, citados más arriba, y la edición del *Tractatus opticus*, ya mencionada, hay que destacar el estudio de A. Pacchi, *Convensione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di T. Hobbes*, La Nuova Italia, Florencia, 1965, a quien se debe también el artículo *"Cinquant'ani di studi hobbesiano"*, aparecido en la *Rivista di Filosofia*, LVII (1966), pp. 306-335, que completa de forma útil la presente introducción, y la *Introduzione a Hobbes*, con una extensa bibliografía, aparecida en la colección I Filosofi de Laterza en 1971. En 1962, la *Rivista critica di storia della filosofia* dedicó un número completo a Hobbes, en el que colaboraron, además de conocidos estudiosos extranjeros como Warrender y Polin, F. Alessio, N. Bobbio, M. A. Cattaneo, M. Dal Pra, E. Garin, C. A. Viano. En 1971 apareció la obra de A. G. Gargnani, *Hobbes e la scienza* (Einaudi, Turín), que considerando a Hobbes uno de los intérpretes más conscientes y coherentes de la nueva concepción materialista y mecanicista del mundo que produjo la revolución científica, da la mayor prueba posible de la importancia creciente que ha adquirido el pensamiento hobbesiano en la historia de la filosofía de nuestro siglo.

2. Temas del debate hobbesiano en los últimos treinta años

En los primeros decenios de la renovación de la historiografía hobbesiana, que van de la edición del libro de Tönnies (1896) a la del de Laird (1934), la principal tarea de los intérpretes ha sido, además de dar con los hilos que permiten enlazar el pensamiento de Hobbes con el movimiento filosófico y científico de su tiempo, hacer una reconstrucción unitaria de su pensamiento, y en particular desplegar las ideas políticas junto con el sistema filosófico general, bien poniendo el acento en la unidad del método (el método por excelencia para Hobbes es el geométrico, y de ahí su intento de aplicarlo al

estudio de la política, que él considera que no tiene precedentes), o bien haciendo aparecer algunos rasgos característicos de su concepción del mundo y del saber, como el mecanicismo, el materialismo, que servirían para conectar las tres partes en que se divide el sistema: física, antropología y política. En 1938 apareció el libro de Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburgo, 1938), que lleva hasta sus últimas consecuencias esta tendencia: el Leviatán, como una gran máquina, como *machina machinarum*, no es otra cosa que la interpretación del Estado en términos mecanicistas, donde se refleja la gradual tecnificación del aparato estatal, característica del Estado burocrático moderno.

Esta tendencia se ve contenida e invertida en esos mismos años por L. Strauss, con *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Clarendon Press, Oxford, 1936 (2a edición, The University of Chicago Press, 1952), y por A. E. Taylor, con *"The Ethical doctrine of Hobbes"*, en *Philosophy*, XIII, 1938, pp. 406-424. Tanto para Strauss como para Taylor la ética (y la política) de Hobbes son completamente independientes de su filosofía y del pretendido método científico con que ha creído tratarlas. Strauss sostiene que el pensamiento político de Hobbes se formó en sus años juveniles por su contacto con los clásicos (el primer trabajo de Hobbes fue, como se sabe, una traducción de Tucídides) antes de su enfervorización por Euclides y, en general, por la revolución científica galileana. Hobbes no es, como pretende, un científico de la política, sino un moralista que encubre con una estructura racional puramente externa su pensamiento antropológico y sus reflexiones sobre las pasiones humanas. Taylor considera la psicología egoísta de Hobbes, frecuentemente vista como el fundamento de una teoría científica de la política, por completo diferente de la ética que la inspira y de la deontología que deriva de ella. La política de Hobbes se basa, según Taylor, no en la observación de la naturaleza humana, sino en la derivación de los deberes del ciudadano y del soberano de la voluntad divina: en consecuencia, la ley natural es obligatoria, no como un consejo prudente que presupone un cálculo racional, sino como mandato cuya última fuente es la voluntad divina. Mientras Strauss descubre al humanista bajo el científico, Taylor descubre bajo el racionalista ateo al teísta, un espíritu religioso. En 1939, Gooch había rechazado la apreciación corriente, según la cual Hobbes, "aunque se declarase cristiano ortodoxo, estaba absolutamente desprovisto de espíritu religioso" (p. 20).

Desde entonces el debate se ha desarrollado sobre todo en torno de estos temas: a) que la filosofía de Hobbes depende o no del sistema filosófico; b) que la ética de Hobbes es una ética racionalista o, en último análisis, teológica. El primer tema ha llevado a la discusión del pretendido valor científico y demostrativo de la política hobbesiana; el segundo ha planteado el problema del último fundamento de la obligación política. En el centro de

todos los análisis y polémicas más recientes se encuentra el libro de H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation* (Clarendon Press, Oxford, 1957). Según Warrender, Hobbes no es, como se le ha venido definiendo a lo largo de una indiscutida tradición, el precursor del positivismo jurídico. El fundamento de las obligaciones, incluso de las políticas, no hay que buscarlo en el mandato del soberano, sino en las leyes naturales que nacen en el estado de naturaleza (con lo cual el estado de naturaleza no es un estado sin obligaciones) y se derivan en última instancia del mandato divino, sancionadas mediante la amenaza de la condenación o con la promesa de salvación eternas. La tesis de un Hobbes como escritor religioso y cristiano se ha visto confirmada por F. C. Glover, *God and Thomas Hobbes* (1960, y ahora en *Hobbes Studies, cit.*, pp. 141-168) y la ha llevado a sus últimas consecuencias F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes, cit.*; tanto es así que, si el retrato que se deriva de estas obras fuese exacto, Hobbes resultaría ser un pensador sin originalidad alguna, y no se comprendería el griterío que sus teorías suscitaron durante siglos.

El sesgo interpretativo que va de Taylor a Warrender no ha dejado de suscitar fuertes y razonables reacciones, entre las que merecen recordarse la de J. Plamenatz, *Mr Warrender's Hobbes* (1957), ahora en *Hobbes Studies, cit.*, pp. 73-87, y la de S. M. Brown Jr., en *The Taylor Thesis: some Objections* (1959), también incluida en *Hobbes Studies, cit.*, pp. 57-71. Se ha producido el retorno a una interpretación más equilibrada de la obra hobbesiana, y también más recomendable, con la monografía, ya citada, de J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, en donde se confirma la estricta conexión entre filosofía política y sistema filosófico general:

> Las ideas de Hobbes sobre la naturaleza, sobre el hombre y sobre la sociedad civil están estrechamente vinculadas las unas a las otras, forman un sistema. En el interior de este sistema, las posiciones clave las ocupan un cierto número de ideas puramente filosóficas. Además [...] estas ideas filosóficas suponen en su conjunto una parte tan importante de su teoría *política* como para dar una solución drástica a los problemas políticos que le planteó la rebelión puritana (p. 14).

Contra Taylor y Warrender, Watkins confirma que las leyes naturales de Hobbes son normas de prudencia y no imperativos éticos. Mediante un juicio salomónico M. Oakeshott, autor de una importante introducción al *Leviatán* (Blackwell, Oxford, 1946), sostiene en un ensayo de 1960, *"Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes"*, en *Rationalism in Politics*, Methuen, Londres, 1962, pp. 248-300, que la recurrente doble interpretación de Hobbes, aquí ateo y allí teísta, puede explicarse sólo con la presencia simultánea en sus obras políticas de una doctrina esotérica para la gente común; la primera es coherente con su sistema filosófico, la segunda se apoya en las ideas recibidas de la ley natural como mandato divino.

Para acabar, existen por lo menos otros dos temas cuya contradicción en las distintas interpretaciones no podría ser más radical, y el debate acerca de ellos no está ni mucho menos cerrado. Por una parte, Hobbes ha sido vituperado durante siglos como consejero de tiranos, y en los años treinta como anticipador del Estado totalitario: véase, además del libro de Carl Schmitt, ya citado, y de la apreciación de Gooch, la obra de J. Vialatoux, "La cité totalitaire de Hobbes", en *Chronique sociale*, Lyon, 1936, 2a edición en 1952, y, recientemente, el tajante retrato de H. R. Trevor Roper, que sintetiza el significado de la obra hobbesiana con estas palabras: "El axioma, el miedo; el método, la lógica; la conclusión, el despotismo" ("Thomas Hobbes", en *Historical Essays*, Macmillan, Londres, 1957, p. 234), y además la cauta reserva de las páginas finales de Watkins, según las cuales Hobbes conoció una sola calamidad, la guerra civil, mientras que nosotros conocemos dos, la guerra civil y el totalitarismo (p. 172). Sin embargo, últimamente se ha abierto camino una tendencia a exponer a la luz el espíritu liberal que inspira una concepción del Estado como la hobbesiana, que *a*) tiene en gran estima el principio de legalidad, especialmente en el derecho penal (M. A. Cattaneo, "La teoria della pena in Hobbes", en *Jus*, XI (1960), pp. 478-498, y también *Hobbes e il pensiero democratico della rivoluzione inglese e francese*, y en *Rivista critica di storia della filosofia*, 1962, pp. 487-514); *b*) en realidad no niega el principio de resistencia (P. C. Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Winderstandsrecht*, Mohr, Tubinga, 1965). Por otra parte, a la imagen un tanto convencional de un Hobbes tradicionalista y conservador, detentador de una concepción aristocrática de la vida, vinculado a la vieja clase feudal en decadencia, se ha venido contraponiendo otra imagen, en principio por influencia de Strauss (*The Political Philosophy of Hobbes, cit.*, pp. 114 *ss.*), y, finalmente, de C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Clarendon Press, Oxford, 1962), según cuya imagen Hobbes aparece como el patrocinador de los derechos de la burguesía en ascenso y como primer ideólogo del capitalismo. Pero sobre esta tesis ha hecho justicia sumaria, y con buenos argumentos, K. Thomas, "The Social Origins of Hobbes's Political Thought", en *Hobbes Studies, cit.*, páginas 185-236.

TRES LIBROS SOBRE HOBBES

CARL SCHMITT, *Der Leviathan in der staatslehre des Thomas Hobbes*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburgo, 1938, 132 pp.

El Leviatán, como el Príncipe de Maquiavelo, no es sólo la etiqueta de una conocida teoría política, sino también, considerado en sí mismo, un nombre de guerra, y por tanto ha sido objeto en el transcurso de su peripecia de más entusiasmos y odios que investigaciones críticas. Como ha ocurrido durante estos últimos años con Maquiavelo, también con respecto a Hobbes una crítica moderada y sin prejuicios tiende ahora, con naturalidad, lejos de odios y amores, a restablecer su valor histórico esencial en función de la historia presente. Este nuevo ensayo sobre Hobbes se puede considerar un intento inteligente, realizado por uno de los juristas más cultos y originales de los que viven en la actualidad en Alemania, de tomar contacto con el viejo y misterioso mito del Leviatán para dar de él un balance totalizador e indicar los diversos motivos que han actuado a partir de él para formar el Estado moderno.

La originalidad del intento de Schmitt reside en que ha requerido descubrir, a través de una indagación en la simbología cristiana y judaica y de un análisis textual de la obra de Hobbes, el significado que tiene el símbolo del Leviatán en la doctrina del Estado de quien pasó a la historia bajo el nombre de "profeta del Leviatán". El Leviatán es, ante todo, el Dios mortal, y esta primera identificación tiene esencialmente un valor polémico para quien defiende el Estado contra las pretensiones, que se remiten a Dios del Papa, de los presbiterianos y de los puritanos. Pero el Estado es también "persona" representativa, aparecida a través de una construcción artificial de carácter contractual; y en este mismo planteamiento en el que el Estado aparece como un producto humano, de la humana inteligencia y laboriosidad, surge un tercer significado, que se convertirá en el más relevante desde un punto de vista histórico, el del Estado como "mecanismo". El concepto de persona deja su lugar al de máquina: así, el Estado se podrá representar como el primer producto artificial de aquellos tiempos de la edad moderna, a la que se llamará la edad de la técnica. A partir de esta representación del Estado como máquina se inicia sin lugar a dudas aquel proceso de tecnificación del Estado por el cual éste, independizándose de cualquier contenido político y de cualquier credo religioso, se convierte en Estado neutro, en Estado como mecanismo de mando. Y, así, nos encon-

tramos por primera vez ante el Estado moderno, ante el Estado, para entendernos, del positivismo jurídico, a mil kilómetros del Estado medieval tanto en el orden interno como en el orden internacional. El Leviatán encuentra su realización plena en el Estado de los principios absolutos, pero en él se cumple su destino: lo que es fatal para él es la diferenciación entre la fe privada y la confesión pública, que ya el mismo Hobbes deja entrever, y que luego se convertirá en el presupuesto histórico del Estado liberal. Una vez aceptado y reconocido el fuero interno, cae el mito del Leviatán, como Dios mortal. Así, y según otro planteamiento, el Leviatán es el precursor del estado de derecho, que no es otro que el estado legal: pero también aquí encontrará el principio de su propia decadencia, en el hecho de que los poderes indirectos, que han quedado fuera del Estado, se organizarán en el mismo Estado como partidos e iniciarán su disgregación. Pero si esta construcción política de Hobbes tiene aún un significado vivo y actual es precisamente el de haber sido maestra en la lucha contra cualquier clase de poderes indirectos. Aunque este significado profundo no siempre le fue reconocido en el transcurso de la historia política moderna: resulta ya bastante notable que si ha habido un país en el que la concepción hobbesiana no tuvo nunca vigencia alguna ni tuvo ulterior desarrollo, éste ha sido el país de origen de Hobbes, Inglaterra. En general, se puede decir que la obra de Hobbes quedó oscurecida y casi desvirtuada por el símbolo que él eligió para representarla; agotada la eficacia directa de la obra, permanece el símbolo con todo su horror; a continuación, el símbolo ha perdido toda su fuerza y cualquier posibilidad de imponerse.

Y, sin embargo, no se puede decir, concluye Schmitt, que de la extraordinaria especulación de Hobbes se haya perdido todo: Hobbes sigue siendo un incomparable maestro de la política, el maestro más genuino de una gran experiencia política.

JOHN BOWLE, *Hobbes and his Critics. A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*, Jonathan Cape, Londres, 1951, 215 pp.

Aconsejamos la lectura de este libro a quien quiera hacerse una idea de la riqueza y madurez de las discusiones políticas y constitucionalistas que tuvieron lugar en Inglaterra en aquel periodo extraordinariamente fértil que va desde 1640 hasta Locke, cuestión por la que se empieza a mostrar entre nosotros un interés más concreto, como lo demuestran el ensayo de V. Gabrieli sobre Levellers (*Riv. st. it.*, 1949, pp. 196-235) y el de E. De Marchi sobre Twysden ("Occidente", 1952, pp. 326-343). El libro es todo lo contrario de pesado, y está lleno de noticias de primera mano sobre algunos escritores que de otra manera nos resultarían inaccesibles en Italia. Estos

escritores son importantes, no tanto uno por uno, como en conjunto, como representantes de las ideas y los movimientos, de la multitud de orientaciones, gustos y estilos de la Inglaterra del siglo XVII. Al atacar a Hobbes, a quien en la tradición cultural y política inglesa se le considera como un intruso, nos presentan un cuadro vivo y de gran eficacia de la opinión pública de aquel país en algunos aspectos característicos.

Robert Filmer, el conocido autor del *Patriarcha*, y Alexander Rosse son dos apasionados tradicionalistas; en especial el segundo insiste en la acusación de herejía (de maniqueísmo). Seth Ward, obispo de Exeter y Salisbury, rebate las acusaciones hobbesianas contra la universidad defendiendo la libertad del pensamiento. William Lucy, obispo de St. David, también tradicionalista, destaca por su mezquino moralismo. George Lawson, editor de una *Politica Sacra et Civilis*, representa a la facción opuesta: es un puritano, liberal, precursor de Locke. Una crítica vehemente, amplia y enérgica, relativa tanto al pensamiento político como al religioso, es la de John Bramhall, obispo de Derry, que ya había discutido con Hobbes sobre el problema del libre albedrío (y es el único al que contesta Hobbes, sólo en lo que respecta a la acusación de ateísmo). John Eachard, profesor de Cambridge, con sus diálogos entre Philautus y Timothy, es el crítico a la vez más brillante y más formidable, que no evita el sarcasmo ni la nota caricaturesca. Completan el grupo Edward Hyde, príncipe de Clarendon, y John Whitehall, hombres de leyes, expertos en la administración pública, de mentalidad conservadora, que dan a sus críticas un sello de sabiduría civil y de prudente sentido de la administración. El primer libelo es de 1652, el último de 1679.

Hay que hacer la observación de que conservadores y liberales, tradicionalistas e innovadores, anglicanos de estricta observancia, y puritanos, están todos ellos de acuerdo en algunos puntos fundamentales: ante todo en la condena del materialismo y el ateísmo hobbesiano para defender el valor religioso de la ley natural, y con ello de una sanción de orden divino para los gobernantes; y en segundo lugar en un enérgico rechazo del absolutismo, que es lo que propugna la teoría política de Hobbes, en defensa de una concepción constitucionalista o de un Estado limitado, bien por la ley natural, o bien por las leyes consuetudinarias del país. Hobbes es un escritor completamente desarraigado de la tradición inglesa, y estos críticos suyos, con mayor o menor convicción, apelan por el contrario a la fuerza de la tradición. Hobbes es un hombre de doctrina, un creador de teorías abstractas, un geómetra de la política; sus críticos, sobre todo algunos de ellos, como Bramhall, Clarendon o Whitehall, acusan a sus lucubraciones de ser *"unpractical"*. Hobbes es un racionalista que ha procurado eliminar hasta donde le ha sido posible el recurso a los textos sagrados; los libros de sus críticos están llenos de referencias bíblicas. Buen sentido y gusto por la

tradición se alían contra el escándalo del riguroso raciocinio hobbesiano, que llega a conclusiones insensatas y peligrosamente innovadoras. Un sosegado temor de Dios y un cauto optimismo acerca de la naturaleza humana tratan de oponerse al desvergonzado cinismo con el que Hobbes subordina el poder eclesiástico al civil y a aquel tremendo pesimismo que hace que el hombre nazca malvado y crea el Estado del miedo. Este iconoclasta ha negado incluso la propiedad al afirmar que el único propietario del territorio del Estado es el soberano y ha osado decir que mantener que la propiedad es un derecho absoluto de los ciudadanos es una teoría sediciosa. Ahora son ya intereses creados los que pugnan con este desinteresado tejedor de silogismos (aun cuando algunos niegan ese desinterés al reprocharle que, escribiendo el *Leviatán*, lo que quería era conseguir los favores de Cromwell), el cual socava a la vez los derechos naturales de los ciudadanos y los privilegios de los poderosos. Y son también motivos ideales el amor a vivir en libertad, el respeto a la vida privada, la tolerancia con las opiniones, los que se niegan a verse oprimidos por la férrea e inhumana lógica del poder soberano, basado en un insoportable contrato estipulado en un estado de violencia y terror. Hobbes está demasiado comprometido en la creación de una teoría coherente para preocuparse por los intereses prácticos de unos y otros; pero a la vez es un investigador demasiado clarividente de la naturaleza humana como para dejarse conmover por los galanteadores de Estados ideales. Por una parte, los reaccionarios, como Filmer, y los conservadores, como Clarendon, protestan contra la fundación contractualista del Estado, porque el poder no deriva del consenso popular, sino que es de origen directa o indirectamente divino. Por otra, tampoco el puritano y liberal Lawson acepta el contrato social, sino que lo techa de lucubración utópica, porque según él el Estado no aparece de repente, sino gradualmente, a través de sucesivos perfeccionamientos de la sociedad humana. Mirándolo bien, no podía ser de otra manera: quien no reconocía otra autoridad que la razón, como Hobbes, estaba destinado a enfrentarse con los defensores de la autoridad, fuese ésta la autoridad de la religión tradicional o la de la historia.

El problema que se le plantea al historiador de las doctrinas políticas ante estos críticos de Hobbes es el siguiente: las críticas, tomadas una por una, parecen válidas y eficaces, y sin embargo el monumento hobbesiano se ha mantenido perfectamente de pie hasta hoy. Los críticos de Hobbes dicen, quien más quien menos, cosas justas y sacrosantas, pero Hobbes es un gran escritor político que, él sí, ha dejado una profunda huella, mientras que sus críticos, con la excepción quizá de Bramhall y Lawson, son escritores de segunda fila a los que, para exhumarlos, hay que quitarles el polvo que se ha acumulado en sus páginas en las viejas bibliotecas. Si Hobbes hubiese sido, en realidad, como parece inclinado a pensar Bowle siguiendo

las huellas de algunos de los críticos aquí considerados, más filósofo que político, y más teórico anticipador y príncipe de herejes que "statesmanlike writer" (p. 46), no se comprendería que su doctrina haya quedado, y aún siga considerándose hoy, como uno de los pilares (¿serán más de una docena esos pilares?) de la historia del pensamiento político. La importancia de Hobbes, y por tanto la razón de que sus razonables críticos, aparentemente actuales y también vivos, estén muertos, y que él, dado por muerto, está aún vivo, hay que buscarlas en dos puntos fundamentales, y son dos puntos muy importantes para el desarrollo de la ciencia política: *1)* la teoría política hobbesiana es la primera sistematización racionalista de los problemas del Estado y del ciudadano; por lo tanto, desde el punto de vista del método, es la primera teoría moderna del Estado; *2)* el sistema político hobbesiano representa la primera y ya plena toma de conciencia, como llegó a decir Maine, citado por el mismo Bowle (p. 56), del fenómeno capital de su tiempo (y del nuestro), es decir, de la aparición del Estado centralizado, o, como preferiría decir por mi parte, de la monopolización del derecho por parte del poder estatal, según el principio de que no existe otro ordenamiento jurídico más que el estatal, no existe otra fuente de derechos más que la ley. Con respecto al primer punto, sus críticos, que aún siguen apegados a motivaciones vagamente religiosas, a concepciones tradicionales aunque científicamente gratuitas en cuanto al origen divino de las leyes y del poder, resultan anacrónicos en la era del surgimiento de la ciencia moderna. Con respecto al segundo punto, los críticos ven con toda justicia el peligro de que ahí llega hasta el actual Estado totalitario; pero los remedios que proponen son insuficientes o, al menos, están ya superados por la visión laica del mundo que precisamente en la filosofía de Hobbes tuvo una poderosa anticipación.

SAMUEL I. MINTZ, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge, 1962, x 189 páginas.

Hobbes tuvo muchos enemigos en su tiempo; por lo menos públicamente, sólo tuvo enemigos. En la segunda mitad del Seiscientos, en Inglaterra, la literatura hobbesiana es muy amplia y casi toda ella polémica. Los que experimentaron la influencia de su pensamiento y de él recogieron ideas para sus propias obras preferían no pronunciar su nombre (Locke en sus ensayos de juventud, recientemente aparecidos). Si se le nombraba era para discutirlo, refutarlo, rechazarlo, execrarlo.

Hace unos años apareció el libro de John Bowle sobre los adversarios políticos del autor del *Leviathan: Hobbes and his Critics* (Jonathan Cape, Londres, 1951). Este nuevo libro complementa el anterior, refiriéndose en particular a los críticos de la metafísica y de la moral hobbesianas, aunque algunos autores, como el obispo Bramhall, son los mismos.

Hobbes, ese *pontifex maximus* de la incredulidad, fue la bestia negra de su época. La principal acusación, con la que sus críticos —algunos venerables teólogos de la Iglesia oficial, los espiritualistas de Cambridge, filósofos académicos y juristas oficiales— trataron de demolerlo y aislarlo, fue la de ateísmo (pero nuestro autor sostiene que era teísta, y además de buena fe). El ateísmo era la consecuencia lógica de la concepción materialista que Hobbes había sostenido en metafísica, con la que estaban estrechamente vinculadas una concepción determinista de la ética y una negación radical del libre albedrío. Ateísmo, materialismo y determinismo son los temas en los que Mintz se detiene en particular, recogiendo escrupulosamente, sin inútiles dilaciones, algunos de los textos más interesantes de la crítica hobbesiana de la segunda mitad del Seiscientos. La parte más conspicua de esos textos la constituyen las obras de los platónicos de Cambridge, Henry More y Ralph Cudworth. Pero no faltan los escritores menores, como Edward Stillingfleet (cuya obra está vinculada a la formación del pensamiento lockiano), Thomas Tenison, autor de *The Creed of Mr. Hobbes Examined* (1670), y un tal Joseph Glanvill, quien, contra la crítica hobbesiana de las prácticas mágicas y supersticiosas, se alzó en defensa de las brujas (*A Philosophical Endeavour towards the Defence of the Being of Witches and Apparitions*, 1666). En un capítulo dedicado a la controversia sobre el libre albedrío entre Hobbes y el obispo Bramhall, se habla también de un curioso corresponsal de Hobbes, Philip Tanny, quien le había expuesto por carta algunas dudas sobre la solución que había dado al problema de la libertad, y también del obispo Benjamin Laney, que escribió un comentario de la obra hobbesiana *Of Liberty and Necessity*, con ocasión de su reedición. Tras la restauración, el acoso contra Hobbes adquirió otra forma, más popular e infamante: hobbesianismo se convirtió en sinónimo de libertinaje, o sea de inmoralidad e impiedad. En la poesía dramática, en la comedia, en la sátira de costumbres, el hombre hobbesiano se presenta como el tirano, el maquiavélico, el egoísta del estado de naturaleza, sin escrúpulos morales, atento sólo a su propio beneficio.

El destino singular de Hobbes fue ser un solitario en su tiempo, no tener discípulos, aunque —como observa justamente el autor— ejerció una influencia subterránea incluso sobre sus adversarios, que se apropiaron de su forma de razonar y de su método de discutir zanjando las controversias a fuerza de textos sagrados, y para aceptar el desafío tuvieron que descender al terreno de las disputas en la refutación de los hechos y en la negación de razonamientos. La amplitud, la continuidad y la agria insistencia de las críticas son la mejor prueba de que el desafío fue atendido. No fue diferente el destino del antimaquiavelismo, que hubiese podido sugerirle al autor algún útil cotejo.

Tras la tempestad de aquellos años, la obra de Hobbes fue en gran parte olvidada. Tras un siglo y medio fue recuperada por el utilitarismo de Bentham y por el positivismo jurídico de Austin. En la primera mitad del Ochocientos, Sir William Molesworth se hacía cargo de la edición de las obras completas, que sigue siendo un texto de confianza. Nunca como en estos últimos años ha sido objeto el pensamiento hobbesiano de estudios analíticos, de una revalorización reparadora, que llega incluso a suavizar su conservadurismo político (¿Hobbes liberal o precursor del liberalismo?), o a derivar de él una veta iusnaturalista (ésta es la tesis de Warrender, que Mintz refuta, en mi opinión justamente). Como recuerdo de viejos ardores, aún hoy, sólo de vez en cuando, se da algún estallido de ira retardada: Mintz menciona, entre otros, a Papini en el *Diavolo*, cuya apreciación recuerda el epíteto de *Diabolus incarnatus* con el que Samuel Strimesius había motejado en 1666 al sabio de Malmesbury.

ÍNDICE

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de noviembre de 1992 en los talleres de Encuadernación Progreso, S. A. de C. V., Calz. de San Lorenzo, 202; 09830 México, D. F. Se tiraron 2 000 ejemplares.

La edición, cuya tipografía y formación elaboró *Angelina Peña Urquieta* en el Departamento de Composición Electrónica del FCE, estuvo al cuidado de *Ricardo Rubio*.

OTROS TÍTULOS DE LA

SECCIÓN DE OBRAS DE POLÍTICA Y DERECHO

Almino, João. *La edad del presente. Tiempo, autonomía y representación en la política.*
Bobbio, Norberto. *El futuro de la democracia.*
Bobbio, Norberto. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Año académico 1975-1976.*
Borja, Rodrigo. *Derecho político y constitucional.*
Brailsford, Henry Noel. *Shelley, Godwin y su círculo.*
Brodie, Bernard. *Guerra y política.*
Camp, Roderic Ai. *Los empresarios y la política en México: una visión contemporánea.*
Camp, Roderic Ai. *Los intelectuales y el Estado en el México del siglo* XX.
Camp, Roderic Ai. *Memorias de un político mexicano.*
Carlyle, Alexander James. *La libertad política. Historia de su concepto en la Edad Media y en los tiempos modernos.*
Castañeda, Jorge; Jorge Witker V. y Javier López Moreno (comps.). *Derecho económico internacional. Análisis jurídico de la Carta de Derechos y Deberes Económicos de los Estados.*
Collier, David. *El nuevo autoritarismo en América Latina.*
Collini, Stefan; Donald Winch y John Burrow. *La política, ciencia noble. Un estudio de la historia intelectual en el siglo* XIX.
Comisión sobre el Futuro de las Relaciones México-Estados Unidos. *El desafío de la interdependencia: México y Estados Unidos.*
Davis, J. C. *Utopía y la sociedad ideal. Estudio de la literatura utópica inglesa, 1516-1700.*
Deutsch, Karl Wolfgang. *Las naciones en crisis.*
Díaz Müller, Luis. *América Latina: Relaciones internacionales y derechos humanos.*
Dror, Yehezkel. *Enfrentado el futuro.*
Duch, Juan Pablo y Carlos Tello (comps.). *La polémica en la URSS. La Perestroika seis años después.*
Ferry, Luc. *Filosofía política, I. El derecho: la nueva querella de los antiguos y los modernos.*
Ferry, Luc. *Filosofía política, II. El sistema de las filosofías de la historia.*
Ferry, Luc y Alain Renaut. *Filosofía política, III. De los derechos del hombre a la idea republicana.*
Finer, S. E., (comp.). *Política de adversarios y reforma electoral.*
Flores Olea, Víctor. *Relación de Contadora.*
Gleijeses, Piero. *La crisis dominicana.*
Hamilton, Alexander; James Madison y John Jay. *El federalista.*
Harrington, James. *La República de Oceana.*
Havel, Václav. *La responsabilidad como destino.*
Heller, Hermann. *Teoría del Estado.*
Hermet, Guy (comp.). *Totalitarismos.*
Hobbes, Thomas. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil.*

Holbraad, Carsten. *Las potencias medias en la política internacional.*
Houn, Franklin Willington. *Breve historia del comunismo chino.*
Humboldt, Wilhelm von. *Escritos políticos.*
Jardin, André. *Alexis de Tocqueville, 1805-1859.*
Jardin, André. *Historia del liberalismo político. De la crisis del absolutismo a la Constitución de 1875.*
Kelsen, Hans. *Derecho y paz en las relaciones internacionales.*
Kelley, Robert Lloyd. *El modelo cultural en la política norteamericana. El primer siglo.*
Lacroix, Bernard. *Durkheim y lo político.*
Lachs, Manfred. *El derecho del espacio ultraterrestre.*
Lipset, Seymour Martin y Earl Raab. *La política de la sinrazón. El extremismo de derecha en los Estados Unidos, 1790-1977.*
Mangabeira Unger, Roberto. *Conocimiento y política.*
Merriam, Charles Edward. *Prólogo a la ciencia política.*
Meyer, Jean (comp.). *Perestroika, I.*
Meyer, Jean (comp.). *Perestroika, II.*
Paine, Thomas. *Los derechos del hombre.*
Pempel, T. J. (comp.). *Democracias diferentes. Los regímenes con un partido dominante.*
Reyes Heroles, Jesús. *El liberalismo mexicano.* (3 vols.)
Rolland, Denis. *América Latina. Guía de las organizaciones internacionales y de sus publicaciones.*
Rose, Gillian. *Dialéctica del nihilismo. La idea de la ley en el pensamiento postestructuralista.*
Sartori, Giovanni. *La política. Lógica y método en las ciencias sociales.*
Schleifer, James T. *Cómo nació* La democracia en América *de Tocqueville.*
Skocpol, Theda Ruth. *Los Estados y las revoluciones sociales. Un análisis comparativo de Francia, Rusia y China.*
Soler, Sebastián. *Las palabras de la ley.*
Waldheim, Kurt. *El desafío de la paz.*
Wich, Richard. *La crisis política chino-soviética. Un estudio del cambio político y la comunicación.*